

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),  
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —  
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Westerparkstraat 10, LEEUWARDEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75  
6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 1.



SEPTEMBER 1936.

### INHOUD

Aan de lezers . . . . .	1
Dr. S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL, Imponderabilia . . . . .	2
Dr. J. H. SEMMELINK, De Dogmatische beteekenis van Gunning . . . . .	9
Ds. I. H. F. FISCHER, Exegese und Anfechtung . . . . .	17
P. C. VAN LEEUWEN Lz., De vraag naar de laatste autoriteit in de theologie . . . . .	22
H. H. GROSHEIDE, Kroniek . . . . .	27
Boekbesprekingen . . . . .	29
Wij kondigen aan . . . . .	32
Meedeelingen . . . . .	32

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN

LIBRARY  
OF THE  
SAN FRANCISCO THEOLOGICAL  
SEMINARY  
SAN ANSELMO  
CALIFORNIA









ARCHIEF  
VAN GORCUM & COMP.

# VoxTheologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),  
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —  
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Westerparkstraat 10, LEEUWARDEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75  
6 NUMMERS PER JAAR

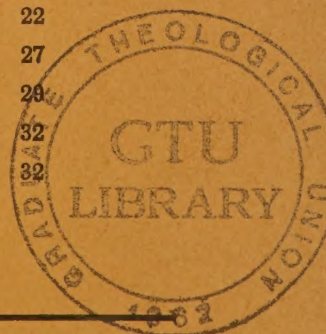
8e JAAR Nr. I.



SEPTEMBER 1936.

### INHOUD

Aan de lezers . . . . .	1
Dr. S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPENKEL, Imponderabilia . . . . .	2
Dr. J. H. SEMMELINK, De Dogmatische beteekenis van Gunning . . . . .	9
Ds. I. H. F. FISCHER, Exegese und Anfechtung	17
P. C. VAN LEEUWEN Lz., De vraag naar de laatste autoriteit in de theologie . . . . .	22
H. H. GROSHEIDE, Kroniek . . . . .	27
Boekbesprekingen . . . . .	28
Wij kondigen aan . . . . .	32
Meedeelingen . . . . .	32



### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Dr. W. J. AALDERS

Hoogleraar aan de Rijks-  
Universiteit te Groningen

Mystiek. Haar vormen, wezen, waarde, geb. . . . .	f 5.90
De Grond der Zedelijkheid, geb. . . . .	- 7.50
De Incarnatie, geb. . . . .	- 7.90
Het Geweten, geb. . . . .	- 4.90

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia



## Eerste klas

Kleedermakerij naar maat

**J. Zonnestein,**

Clercqstraat 68, Telf. 81980

Amsterdam

Het beste adres voor Ambtskleeding  
Coupeursbezoek door het geheele land zonder prijsverhooging

### Juist verschenen :

**DE NOODZAAK DER EENZIGDIGHED.** Een wijsgerige  
causerie door J. J. Poortman.

Aan de hand van een aantal aan psychologie en ethiek, het persoonlijke en het maatschappelijke leven ontleende voorbeelden toont de schrijver de grote rol van het verschijnsel ener eenzijdige ontwikkeling aan. Veelzijdigheid wordt terecht als ideaal gesteld, maar zou consequent tot een ethische entropie leiden. Eenzijdigheid en veelzijdigheid moeten o.a. begrepen worden als behorende resp. tot het wezen der wereld en tot de wereldgrond. „Vragen van Nu" no. 21. Prijs 75 cent.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers  
**VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN**



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),  
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —  
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Westerparkstraat 10, LEEUWARDEN.

---

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

8e JAAR Nr. 1.

SEPTEMBER 1936.

---

## Aan de Lezers.

Bij het begin van den achtsten jaargang willen we de gelegenheid waarnemen, ons tot onze lezers te wenden.

Wij doen dit ten eerste om de schrijvers der artikelen der afgeloopen jaargang te bedanken voor hun wetenschappelijke bijdragen. Tevens echter willen wij nog eens een beroep doen op de wetenschappelijke productiviteit onzer lezers: ook kleine markante artikeltjes nemen wij graag op. Het werk van de Vox vindt een toenemende waardeering, hetgeen blijkt uit het record-aantal abonné's tijdens den vorigen jaargang bereikt. Indien ook dit jaar vele eerste jaars zich op de Vox abonneeren, zal het mogelijk zijn in de komende jaargangen meer dan tot dusver geschiedde, nummers van 32 blz. te doen verschijnen, hetgeen den lezers welkom zal zijn.

In opdracht van de vereeniging hoopt de redactie (waarschijnlijk van 19—21 Januari) een tweede Vox-conferentie te organiseren over het „Openbaringsbegrip”. Prof. Dr. G. van der Leeuw (onderwerp: Het Openbaringsbegrip-historisch-faenomenologisch), Prof. Dr. Th. L. Haitjema (onderwerp: Kerk en Openbaring), Prof. Dr. G. J. Heering (onderwerp: De Heilige Geest) zegden reeds hun medewerking toe. Met een Geref. spreker (onderwerp: Schrift en Openbaring) wordt nog onderhandeld. Nadere berichten en korte resumé's volgen spoedig.

Men kan zich nu reeds opgeven bij de redactie-leden. De prijs kunnen wij nog niet precies vaststellen. Zij zal vermoedelijk  $\pm$  f 7.50 zijn.



## *Imponderabilia.*

Gaarne voldoe ik aan het verzoek van de redactie iets te schrijven ter inleiding voor de nieuw aankomende studenten in de theologie. Het schrijven van een „woord-vooraf” heeft een groote aantrekkelijkheid. Kierkegaard vergelijkt het met de postkoets, die geheel geladen en met reizigers elk op hun plaats gezeten, klaarstaat in de loods, zelfs de paarden en de postiljon hebben er plezier in, elken dag weer. Dan openen de staljongens de groote deuren en rijden ze uit; al is de dag nog grijs en koud, dat doet er niet toe: de posthoorn klinkt vroolijk en de reis begint.

Zoo mag ik nu een oogenblik praten met jonge menschen, die nog steeds genieten van de herinnering, dat zij examen deden en nu verder alles mogen vergeten behalve, dat zij er door zijn; die nog wel vele malen andere examens zullen moeten afleggen, maar dat is nog ver en behoort te zeer tot het onbekende, om er zich nu al druk over te maken; het eenige, dat ze vervult, is de mogelijkheden en de verrassingen van het nieuwe bestaan: daar is nog niets vaals en kaals aan, omdat het er alleen nog maar is op de wijze van de verbeelding.

Laten wij het dus niet over de dingen hebben, waarin gij examens zult hebben af te leggen, die u in vaste doses worden toegediend en waarvan gij bepaalde quanta moet kunnen opleveren. Laten wij liever spreken over de dingen, die geen vaste maten en geen bepaald gewicht hebben, die niet in een gestelden graad aanwezig behoeven te zijn, waarin men geen examen doet en waarvoor men geen testimonia krijgt. Want die zijn er in den theologischen studiegang zeer zeker ook. Ik bedoel dingen, waarin geen college gegeven wordt. Waarom zouden wij nu al spreken over dat alles, wat u veel uitvoeriger en zorgvuldiger en meer passend-aan-den-stijl van uw opvattingen later in den breedte wordt voorgedragen? Dan komen er allerlei „inleidingen” en „prolegomena” aan de orde, vak voor vak, en voor alles samen „encyclopaedie”, en misschien zelfs nog wel een inleiding daarop ook.

Nu over enkele elementen van de studie, die niet worden uitgewogen en nagemeten, waarin geen werkstukken worden gemaakt en waarvan geen academische proeven worden geleverd en die toch terdege van betekenis zijn, al worden ze niet mee „geteld”; en die gewichtig zijn, al worden zij aan de universiteit niet „gewogen”. Ik maak het mij daarbij wel een weinig moeilijk om niet vaag, maar duidelijk en concreet aanwijzing te geven; toch waag ik het in deze omstandigheden er op.

In den loop van den winter ontmoette ik bij een voorstel een classicus, een bejaard, ernstig Israëliet. In Utrecht is het de gewoonte na de preek en vóór het judicium den candidaat gelegenheid te geven tot het houden van een receptie in de kerk. Gedurende den tijd, dat den candidaat vele handen worden gereikt, pleegt „men” elkaar onderling (natuurlijk niet den candidaat) te vergasten op eenig vriendelijk oordeel over het gehoorde. Bij die gelegenheid zag ik mijn buurman, den classicus; wij maakten het bekende praatje; hij vertelde den candidaat te hebben opgeleid voor het staatsexamen — maar hoe had de candidaat nu d i t geleerd? Mijn buurman begreep terdege, dat noch ondergeteekende, noch een van de collega's hem dit had bijgebracht; hij voegde er aan toe, dat indien hij geen Israëliet

ware, maar Hervormd kerkeraadslid in een vacante gemeente, hij er onverwijld toe zou overgaan dezen jongen man te beroepen; daarmee ging ik volkomen accoord.

Toen ons gesprek voorbij was, ging ik nadenken over zijn judicium. Mijn zegsman was een ervaren paedagoog, een intelligent en pienter man, academisch gevormd, zelfs classiek geschoold, kortom een beoordeelaar als weinigen; bovendien was hij geen verwant van den candidaat of iemand, die zijn cliënt wilde voortkruien. Om verscheidene redenen was zijn oordeel merkwaardig: hij was niet Roomsche en niet Protestant, had geen „richting” of „richtingsloosheid”, had geen smaak voor, of afkeer van signification, maar was een geloovig Israëliet. Wat had hem zoo getroffen? De preek was niet geestig of scherp gestileerd; de voordracht was niet brilliant, eer wat beschroomd; het onderwerp was niet diepzinnig behandeld; de tekst had niets, wat dit oordeel zou kunnen verklaren. Ook was de man zelf niet opvallend, niet profetisch, niet ascetisch, niet domineerend; evenmin een „lamme goedzak” als een „uilenpiegel”; er viel, oppervlakkig bezien, alleen van te zeggen, dat het geheel volkomen rustig en gewoon was.

Waar was dit judicium op gebaseerd? Op dingen die ik „imponderabilia” zou willen noemen, en waarvan ik er een tweetal wil bespreken. Zij zijn er volstrekt niet alleen voor den bijzonder begaafde; zij hangen heelemaal niet af van den docent, dien men volgt, of van het boek, dat men bestudeert, hoewel deze imponderabilia noch den arbeid, noch het boek, noch den docent overbodig maken; zij passen niet in een bepaald studiejaar en behooren niet bij een afzonderlijk examen, maar zijn veeleer gedurende geheel den studietijd aan de orde. Men kan ze missen en toch carrière maken, beroepen of benoemd worden, vanwege allerlei andere, begeerlijke of bedenkelijke, qualiteiten, — daarover nu niet. Maar men kan ze niet missen voor het ambt zelf, zooals het is, onafhankelijk van mode en stijl, zooals het is in zijn geheel, niet gespecialiseerd op een intellectuele of practische of gestaltelijke methode.

Wij laten in onze gedachten het voorstel en het judicium los en vragen ons af, wat deze twee imponderabilia zijn en hoe wij ze in onzen studietijd hebben te cultiveeren. Het is een geluk, dat bijna niemand ze moet vinden, opsporen of ontdekken; bijna alle beginnende theologen brengen reeds iets mee van deze imponderabilia. Toch worden zij voor het staatsexamen niet gevraagd en op het gymnasium niet gedoceerd. Daarvoor zijn ze te strikt theologisch. Zij behooren tot die dingen, waarmede men de academische reis aanvangt, maar die men slechts zelden blijft beoefenen en ook slechts zelden gaaf bewaart. Wel treft men tot in het eind van de studie jaren er gewoonlijk rudimenten van aan; maar dat is juist het jammere (om niet te zeggen: het jammerlijke), dat het slechts resten zijn. Een enkele keer zijn zij er in niet-rudimentairen staat en dan krijgt men stemmen zelfs van kritische Israëlieten. En toch: zou men deze imponderabilia beoefenen met het oog op de eventuele „stemmen-voor”, dan was de Israëliet kritisch genoeg om te oordeelen „neen, dit is het niet,” en misschien vele anderen met hem.

Wanneer wij enkele van de bedoelde imponderabilia ter sprake brengen, is de volgorde, waarin wij het doen van belang. Ook al maken wij de



reeks niet af, — het is niet onverschillig wat wij het eerste noemen. Er is wel gelijktijdigheid van de nader-te-noemen gegevens, maar er is ook een rangorde, die men niet verwaarloozen kan.

Het eerst aan de orde is de e e r b i e d i g h e i d. Zij is waarlijk een belangrijk element al de jaren van den studietijd en daarna. De meesten brengen haar mee. Zij gaan een werk beginnen, waarnaar zij met eerbiedigheid de hand uitsteken; het is niet alleen maar Hebreeuwsch en antiquiteiten. Hoelang bewaren zij haar? Men moet eens vergelijken, hoe eerbiedig een beginnend eerste jaars reageert op den beroemden zin: „Theologus est, qui de Deo, ex Deo, secundum Deum loquitur” en hoe kritisch en beschaamd tevens, een vijfde-jaars dat pleegt te doen. Hoe komt dat? Vanzelf; door de banale gemeenzaamheid, waarmee wij naar ons neerhalen datgene, wat bestemd is ons op te heffen, u i t te heffen; en als wij het naar ons toehalen en het in-loopen als een paar schoenen, totdat wij er, als waren het onze voeten zelf, op voortsloffen, dan blijkt, hoe het heelemaal niet meer is, wat het was en had moeten blijven. Toch spreekt de eerbiedigheid in de theologie vanzelf, anders raakt haar aard verloren, degenereert zij; daarom kan zij nog wel gecultiveerd worden en tot raffinement gebracht, al is zij gedegenereerd: de studie kan voortgaan ook zonder deze eerbiedigheid.

Het is, dunkt mij, overbodig om veel te zeggen over het verschil tusschen „eerbiedig zijn” en „eerbiedig doen”; bovendien is het niet gemakkelijk te formuleeren, maar een eerbiedige bemerkt het verschil instinctief. De eerbiedigheid laat zich niet in voorschriften vastleggen, evenmin in omschrijvingen. Laat mij geen voorbeeld ontleenen aan Hollandsche gegevens, men is zoo gevoelig op dit gebied. Liever bespreek ik, wat ik bedoel door middel van het volgende voorbeeld: verleden jaar dreigde een belangrijke bespreking tusschen Anglicaansche en Grieksch-orthodoxe theologen te mislukken, doordat een van de Engelsche geleerden, volkomen argeloos, het waagde, een pijp rookende, over de Triniteit te spreken. Hoe noodig is het, dat zulke collisies ons ontdekken, dat er eerbiedigheid is, dat zij o n m i s b a a r is, en dat zij o n d e f i n i e e r b a a r is. Eerbiedig d o e n kan men eischen (men eischt het ten onzent langzamerhand iets meer, en toch hoe zelden zag ik b.v. eerbiedig den doop bedienen, — waarlijk toch geen bijzaak), maar eerbiedig z i j n kan men alleen zichzelf opleggen. Want wat maakt het voor verschil of men op een conferentie met Russen over de Triniteit spreekt, of dat men ’s avonds gebogen onder de schrijftafellamp b.v. Anselmus leest? En als men zich met Anselmus in de theologie verdiept, dan zal men, alleen als men zelf eerbiedig is, beseffen hoe eerbiedig Anselmus is en hem „kennen”, niet in den kaal-verstandelijken zin van iemand, die examen doet, maar als theoloog, wel van verschillend formaat, niet van verschillend maaksel dan wij.

Eerbiedig zijn bepaalt de plaats van de theologie: zij heeft haar plaats, haar thuis, haar domicilie „voor Gods aangezicht”; zij gaat daar niet vandaan; laten wij dankbaar zijn, als zij ons daar ontvangt, en niet volstaan met afbeeldingen, zelfs niet met zulke kostbare afbeeldingen als bullen en testimonia.

Wanneer dit bij het bestudeeren van Anselmus en Augustinus geldt, hoeveel te meer geldt het van bijbelstudie; (en zou die niet meer dan de



helft van al uw theologischen arbeid omvatten?) Wij reageeren zoovaak met doode woorden: de theoloog, die den naam Calvijn hoort, reageert met „de eere Gods”, maar deelt hij eenigszins Calvijns besef van Gods souvereiniteit; de Bijbel is „heilige Schrift” of nog wat krasser „woord Gods” of zelfs „Woord Gods”, — maar wat is dat zonder eerbiedigheid? En de rechtzinnige Hollander, die zoo heel goed thuis is in „de Schrift”, heeft de reputatie van bedenkelijk familiaar met den Bijbel te zijn. Is dat theologie en zijn dat theologen, „de Deo, ex Deo, secundum Deum” sprekende?

Dit is een studie-element, waarin men zich kan en moet oefenen. Allereerst oefenen door onverbiddelijke kritiek op al wat de eerbiedigheid te buiten gaat. In zoo menig huwelijk is de eerbiedigheid van den man voor de vrouw en van de vrouw voor den man weg; er zijn rudimenten, bij ziekte of dood komen zij te voorschijn; toch is de eerbiedigheid er geweest, zij was een van de allerbeste dingen van het begin; maar zij is niet bewaard; hoe zal men haar anders terugvinden dan door strenge zelfkritiek. In bijna elke theologische studie is men met eerbiedigheid begonnen; met eerbiedigheid heeft men dit eigenaardig ambt begeerd en gekozen; met eerbiedigheid gaat men op weg: dit sluit blijdschap in, zelfs een zekere „heerlijkheid.” Nu is het taak deze eerbiedigheid te bewaren.

De beoefening der eerbiedigheid wordt belemmerd door de kritiek op het milieu. Zeker, men kan de universiteit beschouwen als een examen-olympiade, en de theologische faculteit als een van de vijf ringen zien. Of men kan kankeren over het vervelende, wat in elken studiegang, ook in den theologischen, overvloedig aanwezig is voor hen, die daar gevoelig voor zijn. Men kan ook door de snelheidsmanie bezeten raken en jagen naar het einde op de wijze van de eschatologie van het „beroep”. Men kan al die gegevens de schuld ervan geven, dat men zijn eerbiedigheid niet bewaart.

Maar goed bezien zijn er „machten”, die den theoloog bijzonder bijstaan om zijn eerbiedigheid wel ter dege te bewaren; ik noem er slechts enkele. Hij houdt zich bij uitstek bezig met den Bijbel: hoe is dat boek geschreven? Als een examengids? Wat voor lieden zijn de „kerkvaders” en reformatoren, die hij kennen moet; zijn die niet „eerbiedig” en wat is aanstekelijker dan eerbiedigheid? En de taak, die meer en meer aan den horizon van zijn studie opdoemt, de spanning, waarin zijn ambt in dezen tegenwoordigen tijd is komen te staan en zelfs de harde haat tegen „de kerk”, zijn dat factoren, die den theoloog naar de plaats van de theologie, naar haar thuis wijzen, of niet? Daarom is het volstrekt niet moeilijk de eerbiedigheid te bewaren, te oefenen en te bezitten, al kan men er bij niemand in „promoveeren”.

Hoe die eerbiedigheid ontstaat en waardoor, dat behoeven wij hier niet te gaan bespreken. Wel moet ik nog even wijzen op het belang van haar bestendigheid. Daarom sprak ik niet van eerbied, maar van eerbiedigheid. Het is niet iets, wat er zoo nu en dan eens is, maar wat geheel den arbeid in al zijn deelen aangaat. Wat de nauwkeurigheid voor alle wetenschappelijk werk beteekent, wijst nog niet eens ten volle de beteekenis van de eerbiedigheid voor de theologie aan — die is nóg groter. En juist de bestendigheid ontbreekt gewoonlijk. Als men het ontbreken maar bemerkt; als men de boete van dit te erkennen maar aan durft.

Want mist men haar niet meer, dan wordt stilweg alles onwaarachtig. Er zijn maar al te veel z.g. theologen, die haar missen, en z.g. theologie, waarin zij niet is; langen tijd bemerken menschen en soms heele kerken er niets van, totdat van buitenaf of van binnen uit het besef van onwaarachtigheid, van leugen doorbreekt. Want in de theologie is zonder eerbiedigheid geen waarheid, dat is specifiek voor haar; zonder eerbiedigheid kan er met hartstocht en scherpzinnigheid, met nauwgezetheid en volledigheid gewerkt worden, maar het is geen theologie, omdat er niet „de Deo, ex Deo, secundum Deum” gesproken wordt. Maar wanneer met bestendigheid de eerbiedigheid, waarmede menigeen begint, wordt bewaard en doorgevoerd behoudt de theologie het wonder van haar eigen heerlijkheid.

De nog-niet-geheel-vergeten predikant S. Ulfers vertelde mij eens, dat hij op een Zondagmiddag als jong dominee van zijn pastorie naar zijn dorpskerk liep om catechismuspraak te houden over Zondag 18, — daar wandelt J. H. Gunning „de theoloog” voor hem uit; en Ulfers moet preeken over: „zoo de menschheid niet overal is, waar de godheid is, worden dan de twee naturen in Christus niet van elkander gescheiden?”; hij haalt zijn gevreesden kerkganger in, spreekt hem aan, vertelt hem den angst voor zijn onderwerp, en eer zij aan de kerk zijn is Gunning er zoo „in”, dat hij Ulfers vraagt of hij niet zou mogen preeken over Zondag 18. Zoover Ulfers, die eerbied tot aan den angst toe voor Gunning had, en dankbaar was, dat hij zijn taak kon overdragen. Maar Gunning, die zijn leven lang, met de dankbaarste eerbiedigheid, „op” gegaan was in dat, wat God in Christus aan de gemeente geeft, was gereed om het ook te verkondigen. Dat was niet alleen vrucht van intellectueele begaafdheid; het was niet een gedachten-complex dat Gunning zich toegeëigend had; hij leefde in hetgeen hem gegeven was, hij was er thuis en de verkondiging van iets als Zondag 18, was voor hem niet anders dan een openen van zijn oogen en zeggen wat hij aanschouwde op de plaats, waar de theologie thuis is.

Daarin komen wij tekort, en daarover moeten en mogen wij nu hier een jonger theologengeslacht aanspreken. Dit is in rangorde het eerste — niet het eenige van de imponderabilia, die ik de eerste jaars-studenten zou willen aanwijzen.

Geheel anders, en toch niet onafhankelijk van het vorige, is een gegeven, dat nu aan de orde is. Ook dit brengen de eerste-jaars gewoonlijk mee, al apprecieeren zij het zelden. Toch is het voor hun ambt en hun opleiding van het allergrootste belang. Onmisbaar kan ik niet zeggen, want het wordt in de ambtsbediening maar al te veel gemist. Voor de studie is het niet van zoo ingrijpende beteekenis als het eerstgenoemde, voor de opleiding des te meer. Maar wij kennen weinig of geen „oefening” in onze vorming, die zelfs in de „practica” nog geheel theoretisch is. Ik heb naar een woord er voor gezocht, het viel mij niet gemakkelijk er een te vinden: een bewijs, hoe weinig aandacht er theoretisch aan gegeven wordt. Toch was het ongetwijfeld een van de elementen, die den Israëliet tot zijn gunstig judicium brachten.

Het woord dat ik voor deze zaak ga gebruiken is mij te vaag, ik houd mij voor een beter aanbevolen; van „menschelijkheid” wil ik spreken. Voor den eerste-jaars is dat jongensachtigheid, (wanneer men tenminste

geen bejaarde beginner is; de gemiddelde leeftijd is, althans voor de theologie, momenteel hoog). Die jongensachtigheid wordt door de bezitters zelden geapprecieerd. Zij verdwijnt helaas maar al te dikwijls, in plaats van dòòr te groeien tot menselijkheid; zij maakt dan plaats voor houding, gemanierdheid (ook dit is een onbevredigend woord, daar die gemanierdheid dikwijls heel ongemaniërd kan zijn); zij wordt omgezet in dat, wat de wereld (terecht) in den ambtsdrager zoo onuitsprekelijk prikkelt, en wat in mijn studententijd werd uitgedrukt in het woord „genus” voor de geheele theologische studentenfaculteit. „Het genus” had een type, waarvan de „menselijkheid” zoek was, bedorven, verknoeid. De meesten komen dat nooit te boven.

Daarom is het voor den studiegang van belang, zich er tijdig reenschap van te geven, dat men iets bewaren of verliezen kan, wat w a a r d e v o l is. Ik wil dat niet al te apodictisch zeggen, maar althans eenigszins motiveeren. Door het verdwijnen van die „menselijkheid” der theologen verliest de kerk althans in haar ambtsdragers haar zendingscapaciteit. Onze rijke Nederlandsche taal noemt een mensch soms „een onmogelijk iemand”; dat wordt menige ambtsdrager, omdat hij zijn menselijkheid verliest. Maar wanneer „een onmogelijk iemand” er toch is, en dus mogelijk is, dan duidt deze omschrijving een zekere onwerkelijkheid, onechtheid, onwaarachtigheid aan; er ontstaat een waardige aanstellerij, waaraan het leugenachtige (en de genealogie daarvan) (Joh. 8: 14) bij nadere analyse niet blijkt te ontbreken. Hoe pijnlijk is het, als men zijn ambt lief heeft, het complimentje te moeten incasseeren, „dat men heelemaal geen dominee is.”

Mijn tweede argument voor de bewering, dat het bewaren der menselijkheid voor den toekomstigen ambtsdrager waardevol is, is het volgende. Wanneer de ambtsdragers de menselijkheid verliezen, gaat op den duur de gemeente mee dien kant op. Er zijn in ons vaderland legioenen onbestudeerde theologen, lieden, die min of meer collega's-in-de-bediëning zijn; daarmede bedoel ik volstrekt niet alleen kerkeraadsleden. Zij krijgen, vooral des Zondags en in bepaalde omstandigheden, iets over zich, waardoor zij beginnen te gelijken op „een dominee door de week”. Geheel die houding is door dat missen van menselijkheid gekenmerkt en is een van de oorzaken van het isolement der kerk, soms smadelijk aangeduid door „een godzalig onderonsje”. Het isolement der kerk is dunkt mij een van de bedenkelijkste verschijnselen van onze steeds-meer-steedsche samenleving.

Te omschrijven, waarin die menselijkheid, of het gemis ervan bestaat, valt mij niet gemakkelijk. Oppervlakkig gezien komen wij hiermee op het terrein van de ethiek, men doet en laat allerlei dingen „anders dan een ander”; maar daar moeten wij toch niet zijn; evenmin gaat het over een verschil in taal en begrip; of over een verschil in gewaad, gebaar, en gelaatsuitdrukking; dat zijn allemaal nevenverschijnselen. Misschien bereik ik het terrein, waar ik moet zijn het best langs dezen weg. Onlangs zaten in den trein twee onderwijzeressen tegenover mij en bespraken hun vacantie-ervaringen; de een was met een neutrale reisvereniging uit geweest, de andere met een „kerkelijke”; wat was nu het verschil. Hun antwoord brengt ons hier misschien verder: „in de eene ergerde je je aan alles, in de andere aan niets”. Nu heb ik van reisverenigingen niet de



minste ervaring, maar de formuleering van het onderscheid komt mij opmerkelijk voor, al klinkt zij wat overdreven. De wederzijdsche ergernis blijkt een eigenaardige scheidingslijn tusschen menschen te zijn; in haar komt het qualiteitsverschil van menschen onderling aan het woord; door haar zetten de menschen elkaar over en weer onder censuur; die zich ergert plaatst zich op den rechterstoel en veroordeelt den ander (zij het gewoonlijk bij verstek). Nu is evenwel ergernis ook een theologisch begrip; in den Bijbel beteekent ergernis niet alleen iets anders, maar de beteekenis oordeelt onze ergernis over elkaar. Voor het behoud van onze menschelijkheid is het strikt noodig te weten, wat „ergernis” theologisch beteekent, niet alleen maar philologisch, of phaenomenologisch, of psychologisch, maar theologisch. Voor het behoud der menschelijkheid is het onmisbaar om meer dergelijke dingen theologisch te verstaan, b.v. wat Farizeër beteekent. Meer noem ik niet; als men maar op weg is, vindt men vanzelf dergelijke begrippen.

Hier heb ik tevens de schakel gevonden tusschen de theologische studie en het bewaren van de menschelijkheid. In de praktijk is het evenwel lang niet gemakkelijk. Hier is geen sprake van de beoefening der eerbiedigheid; hier gaat het over iets anders, dat er diametraal van verschilt en er toch mee samenhangt. Er is in de theologie telkens iets, wat ons onzen waan ontdekt, wat ons ontmaskert, wat ons oordeelt. Hoe eerbiediger men werkt, hoe duidelijker het blijkt, zoo te zijn. Er is ongetwijfeld samenhang tusschen het eerste element en dit. Krijgt men er eenmaal oog en oor voor (want ook dit is iets wat men kan oefenen), dan blijkt, hoe het in de aard van de theologie ligt om het „menschelijke” weergaloos waar en duidelijk in het licht te brengen. Waarom? Om er een vernietigend oordeel over uit te spreken? Dat niet; maar wel om er altijd weer een oordeel over uit te spreken. Dit hangt samen met de plaats van de theologie, „voor Gods aangezicht” waarover wij het zooeven hadden.

Maar hoe komt dan de theoloog er zoo als-van-zelf toe, zijn „menschelijkheid” te verliezen? Hoe komt hij aan dat krampachtige, aan dat anders-willen-zijn, aan dat zich-voordoen, aan die houding, die manier, waarover wij spraken? Is dat dan geen gevolg van zijn theoloog-zijn? Zeer zeker; maar het is vlucht, het is zich verbergen, het is masker. Juist omdat de theologie, meer dan welke andere faculteit ook, dat in zich heeft, wat ontmaskert, wat oordeelt, daarom komen de vlucht-verschijnselen, dat zoeken naar „de houding” (noem het zelfs de zondaarshouding, maar zondaar is een scherpsnijdend woord) zoo veelvuldig voor.

Zooals de beginners met een dikwijls nog onbeschadigde eerbiedigheid de taak aanvangen, zoo hebben zij ook nog vaak dat heelemaal gewone, zij zijn en doen en spreken als anderen, zij gelooven en twijfelen, zij strijden en oordeelen, zij begeeren en zondigen als anderen. Zij hebben een zekere menschelijkheid (misschien nog jongensachtigheid), die haar waan en haar aanstellerij, haar verbeelding en hoogmoed heeft en daarin geoordeeld wordt, maar die nog niet doorgestaan is door den weg der ambtelijke vorming.

Op dien weg zijn twee mogelijkheden: of alles, langzamerhand waarlijk alles, wordt houding, manier, stijl, waardigheid — hoe wil men het noemen, of de menschelijkheid blijft, maar nu als een gekende en erkende menschelijkheid, als een ontmaskerde menschelijkheid, als

een geoordeelde (en toch niet veroordeelde) menscheijkheid. Natuurlijk is dit of-of voor de praktijk des levens van den theoloog te radicaal; er blijven rudimenten van het één of van het andere, de werkeijkheid is nooit volkomen eenzijdig. Maar de twee mogelijkheden zijn er.

Nu is het een zeer gewichtige taak om zich van deze mogelijkheden bewust te blijven, om elkaar daar bij te helpen, om studeerende te hooren en te zien in alle gegevens, dat die beide mogelijkheden er immer waren. Het is van het allergrootste belang voor de ambtstaak, straks, tusschen de menschen, of men een menscheijk mensch is, die andere menscheijke menschen rond om zich ziet en kent en dient als iemand precies als elk ander, alleen met dit verschil, dat hij de Deo, ex Deo, secundum Deum spreekt, of dat men het krampachtige heeft en bij anderen, die zich begeeren aan te passen, dat krampachtige wekt. Daarmee hangt samen of men een zendingstaak mag vervullen of niet. Daarmee hangt samen of men de menschen in het arbeidsveld zal ontmoeten zooals ze zijn dan wel „in qualiteit”. Maar het reikt nog verder: daarvan hangt ook af of gijzelf de Boodschap zult verstaan en of men die Boodschap zal verstaan door uw dienst. Het ambt krijgt zoo gauw een schijn van waardigheid en gij daardoor een bijzondere qualiteit — maar dat is s c h i j n. Juist dat wij als mensch de Boodschap hooren mogen, als mensch de Boodschap brengen mogen, aan menschen precies als wij, dat is de heerlijkheid en de blijdschap van onzen dienst.

Er zijn meer imponderabilia in de jaren, die voor u liggen, die van groot gewicht zijn; maar ik moet ophouden. Ik heb er slechts twee genoemd, die samenhangen: het eerste geeft aan het tweede een zeer bijzondere beteekenis; zonder het eerste, zou het tweede geen zin hebben. Maar als het tweede van deze gegevens verwaarloosd wordt, kwijnt het eerste ook weg. Naast de verstandelijke taak die u wacht, mogen deze geestelijke oefeningen niet verwaarloosd worden. —

S. F. H. J. BERKELBACH VAN DER SPRENKEL.

---

## *Nederlandsche Theologen uit de 19e eeuw.*

### IV. De dogmatische beteekenis van prof. dr. J. H. Gunning.

Prof. Gunning, geboren in 1829, werd N.H.predikant te Blauwkapel in 1854, ging in 1857 naar Hilversum, in 1861 naar den Haag. Hij werd in 1882, dus op 53-jarigen leeftijd kerkelijk hoogleeraar te Amsterdam en werd in 1889 te Leiden als hoogleeraar aan de Rijksuniversiteit benoemd. Toen hij in 1899 wegens zijn 70-jarigen leeftijd moest aftreden ging hij in Arnhem wonen en is daar in 1905 overleden. Wie hem gekend heeft, heeft een diepen indruk ontvangen van een innig geloovig Christen, een geheiligde persoonlijkheid, een man van veel gebed. Hij leefde met zijn gedachten vaak meer in hooger sferen dan hier op deze wereld. Al heeft hij lichamelijk vele jaren moeten lijden, hij verborg dat voor anderen. Al heeft hij geestelijk veel geleden wegens de verdeeldheid en gezonken

toestand van de kerk van Christus, hij troostte zich met de gegeven beloften en dacht met blijdschap aan de toekomst, wanneer de Heer het Koninkrijk zou hebben opgericht.

Hij was een „Johanneisch” Christen, leefde in de gedachten, die de apostel Johannes in zijn Evangelie, brieven en Openbaring heeft neergeschreven, Johannes, de apostel der liefde. Gunning was „wedergeboren” en kon nu het koninkrijk Gods „zien”, kon den Zoon „aanschouwen”. Hij had deel aan „het licht” en „het leven”, stond in „de waarheid”, had de „zalving van den Heilige” en zooals die zalving hem leerde, zoo was het waarachtig. Met groote zelfverloochening wilde hij „dienen” als Jezus, toen Hij van het avondmaal opstond om zijn discipelen de voeten te wasschen. Al was hij zich bewust veel zonde te hebben, hij trachtte ze eerlijk te belijden en rekende op Hem, die een Verzoening is geworden voor onze zonden en voor die van de geheele wereld. Hij bad veel en ’t was zijn ernstige bedoeling om Gods geboden te doen, zijn naasten lief te hebben, zooals Jezus ons heeft liefgehad. God en den Heiland had hij lief met geheel zijn hart, met geheel zijn ziel, met al zijn verstand, hij trachtte tenminste in die liefde te blijven.

Zoo leefde hij in de eeuwige dingen, kreeg ook „blikken in de openbaring” — de bedoeling is niet in de Openbaring van Johannes, maar in de levende openbaring Gods. Hij was overtuigd dat God Zijn openbaring niet had afgesloten, maar ook nu Zijn kinderen veel te „zien” gaf — achteruit in de geschiedenis en vóóruit in de toekomst. Wij mogen ook zeggen, wat Johannes schreef in 1 Joh. 1: 1-4. Jezus Christus is het Hoofd der gemeente, leeft met Zijn gemeente mee, bereidt Zijn bruid voor, dat ze straks zonder smet en zonder rimpel voor Hem moge verschijnen. De gemeente moet gelouterd worden door verdrukkingen heen, door het martelaarschap als ’t noodig is. G. schuwde het martelaarschap niet, maar zocht het. Zonder kruis geen kroon. Door lijden tot heerlijkheid! We moeten alles teruggeven, wat we uit deze wereld gestolen hebben.

Wie alles opoffert, wie zijn lichaam geeft, ter beschikking stelt als een levende, heilige, Gode welbehagelijke offerande, die krijgt deel aan den redelijken eeredienst van de nu reeds zaligen en van de heilige engelen. Zijn denken wordt vernieuwd. De waarheid ziet alleen wie zichzelf verloochent, wie het kruis aanvaardt, met alles wat dat meebrengt. Verachting en haat van de wereld moet men blijmoedig dragen. In den omgang met „broeders” heeft men veel vergoeding en zoo dat niet, dan toch in den omgang met den Heer. Hij geeft rijken troost, — G. kon zich niet genoeg verzadigen van de beloften aangaande het komende Koninkrijk. Zijn lievelingsdichter Dante had daar heerlijk van gezongen. Hij heeft Italiaansch geleerd om het in ’t oorspronkelijke te kunnen genieten. Uit de hel van deze wereld van zonde, over den louteringsberg naar het paradijs en daar God aanschouwen! Dan geen strijd meer tusschen Kerk en Staat, maar alles één, één harmonie! Hij dorstte naar harmonie en vrede.

Heb ik G. een „Johanneisch” Christen genoemd, ik had hem ook wel een „Paulinisch” Christen kunnen noemen, maar dan vooral „Paulinisch” in den zin van de brieven aan de Efeziërs en Colossensen. „Gezegend zij de God en Vader van onzen Heere Jezus Christus, die ons gezegend heeft met alle geestelijke zegening in de hemelsche sferen in



Christus, zooals Hij ons heeft uitverkoren in Hem vóór de grondlegging der wereld, opdat wij heilig en smetteloos voor Hem zouden zijn." G. was zeker dat God hem had uitverkoren in Christus. Hij kon Rom. 8 meezingen van 't begin tot 't eind! Hij was opgenomen in de keten des heils! „Die Hij van tevoren gekend heeft, die heeft Hij ook tevoren bepaald om gelijkvormig te worden aan het beeld van Zijn Zoon". De uitverkiezing is „in Christus", heeft de bedoeling om alle uitverkorenen aan Christus gelijkvormig te maken, heilig en onberispelijk. Dat is de „zoongesteldheid" in Ef. 1:5 bedoeld. Allen moeten wij in Christus zonen worden van den hemelschen Vader, beelddragers Gods, geliefde kinderen. God had den mensch in Zijn beeld geschapen. 225 bladzijden van het 3de deel van zijn „Blikken in de Openbaring" heeft G. aan dat feit gewijd. Hij heeft dat feit niet genoeg kunnen bewonderen en verheerlijken. Ik noem hier alleen de titels van de hoofdstukken: „Demensch beelddrager Gods", „het beeld Gods in het geestelijke", „het beeld Gods en onze kennis", „het beeld Gods in ons leven" en „het beeld Gods in het lichamelijke". Na een invoeging over „De neiging der geslachten" kon hij van „het beeld Gods" zóó overgaan naar „Ons leven in den Heiligen Geest" en „Het gebed" en daarmee zijn uiteenzetting besluiten! — Het beeld Gods, door de zonde geheel in ons bedorven, is door Christus hersteld. In Hem hebben wij de loskooping door zijn bloed, de vergeving der zonden, in Hem zijn wij ook erfgenaam geworden, opdat wij zouden zijn tot lof van Zijn heerlijkheid. Door het geloof hebben wij aan Hem deel, door de wedergeboorte, gewerkt door den Heiligen Geest. De H. Geest, die het nieuwe leven wekt en doet groeien, is het onderpand van onze erfenis. Alle dingen moeten aan Christus onderworpen worden, moeten Hem als Hoofd erkennen. Dan worden ze uit de wanorde, waarin ze door de zonde gevallen waren, tot de orde teruggebracht. Was de vaas in scherven gevallen, ze wordt nu weer geheeld.

In Christus was alles geschapen in den hemel en op aarde, de zienlijke en de onzienlijke dingen. Alle dingen hebben in Hem hun systeem, de orde waarin zij thuis behooren en waarin ze zich thuis moesten gevoelen. Groote waarde hechtte G. aan de H. Sacramenten. Christus legt den grond tot reële, geestelijk-lichamelijke vereeniging met Hem in Zijn sacrament des Doops, bevestigt haar in het Avondmaal, voltooit haar in zijn wederkomst (Blikken III 19). Mede door zijn gemeente moet alles zich weer aan Hem onderwerpen, van Zijn Geest doordrongen worden, vaardig worden tot vrijwilligen dienst. Hij moet in allen en in alles de Eerste zijn. Zoo komt er vrede en vriendschap, vrijheid en vreugde.

G. zag dit in cosmische afmeting. Heel de wereld was er in betrokken. Hij verwachtte alle heerlijkheid in het koninkrijk van Christus, dat Hij eens aan God en den Vader zal overgeven, wanneer Hij alle machten, die zich nu nog tegen Hem verzetten buiten werking heeft gesteld. De laatste vijand die van zijn macht wordt beroofd is de dood. Wanneer zóó alles aan God onderworpen is, dan zal God alles zijn in allen.

Een dogmatisch systeem heeft G. nooit opgesteld. In het uitvoerigste werk dat hij heeft geschreven, zijn „Blikken in de Openbaring" (geschreven van 1866—69 in 4 deelen, samen ± 1600 bladz.) is geen logische volgorde. Hij stelde eenvoudig een onderzoek

in naar de waarheid. De weg tot kennis van de waarheid was door openbaring gebaad en moest door geloof worden afgelegd. Hij schreef over „Het leven van Jezus en de kritiek”, „Het Oude en het Nieuwe Testament” en „Het geestelijk verstand van Gods Woord”, alles in het eerste deel. Hij was het met zijn leermeester D. Chantepie de la Saussaye eens, dat de Dogmatiek niet van Gods Woord moest uitgaan. G. erkende de Schriftcritiek, mits door geloovigen toegepast. De H. Schrift moest achteraan komen in de Dogmatiek tot bevestiging van 't geen was uiteengezet. (Zoo ook de dissert. van prof. I. v. Dijk „Begrip en methode der dogmatiek” 1877.) Waarschijnlijk heeft G. 't IVde Deel van de Blikken ook zoo bedoeld ter bevestiging van 't vorige. Dogmatiek is wetenschappelijke beschrijving van het leven der gemeente. Zij mag niet apologetisch zijn. — „De Blikken” waren géén Dogmatiek. Zij waren wél apologetisch — geen Dogmatiek: Hij behoefde van zijn visies geen systeem te vormen.

't Was G. vooral erom te doen om te laten zien hoe God de Schepper is van de vrijheid van vrije menschen. Zijn levenlang heeft hij geworsteld met de wijsbegeerte van Spinoza (den vader van het modernisme, dien hij door prof. Opzoomer in Utrecht had leeren kennen). In 1876 schreef hij: „Spinoza en de idee der persoonlijkheid”. Op 74-jarigen leeftijd schreef hij nog een boek over Spinoza: „De eenheid des levens”. Na het verschijnen van het eerste boek heeft de universiteit van Utrecht hem het doctoraat honoris causa in de wijsbegeerte verleend. Het laatste boek heeft hij als bewijs van dank voor die benoeming aan de Faculteit der Letteren en Wijsbegeerte aan de Utrechtsche hoogeschool opgedragen. Hij heeft zich van Spinoza afgekeerd in het geloof dat de persoonlijke God vrije personen schept — personen, die in zichzelf kunnen blijven en zich tevens kunnen en willen geven in dienst van anderen, in liefde. — Hij eindigde het eerste boek met deze woorden: „Het verstand, het stelsel, als het bij den pantheïst het leven des harten tot zich wil opheffen, ververstikt en vergiftigt het, want het is een liefhebben van het leven op verkeerde wijze, zoodat het verloren gaat. Maar het van God geschonken leven, als het naar Gods orde het verstand tot zich komt opheffen, toont zijn waarheid door langs den weg des Kruises, des verliezens om Jezus' wil, tot opstanding en heerlijkheid te voeren. Joh. 12 : 25”. —

Over „het kruis” heeft G. dat mooie boekje geschreven, dat in 5, eigenlijk nog in meer dan 5 drukken is uitgegeven: „Christus, de Gekruisigde, voor en in ons” of „Het kruis des Verlossers” — een boekje voor jongeren geschreven, en „Lijden en heerlijkheid”, dat dr. Miskotte in zijn Praeludium (de inleiding op prof. dr. J. H. Gunning „Leven en Werken”) „het diepste stichtelijke boek” noemde, „dat in ons vaderland in de 19de eeuw verscheen, de psychologie van de zelfverloochening, maar tegelijk: de hymne aan de zelfverloochening”.

Iets meer „dogmatisch” is het in 1884 geschreven boekje: „Jezus Christus, de middelaar Gods en der menschen”, geschreven naar aanleiding van dr. H. Bavinck „De theologie van prof. dr. Chantepie de la Saussaye”. G. bespreekt hier: 1e. het beginsel waar wij van uitgaan, 2e. de waarheid die wij belijden, 3e. De kritiek welke wij doen gelden, 4e. De verwachting waar wij in leven, 5e. De roeping die wij de onze achten. — Het beginsel is Jezus Christus wien wij door het geloof



aanschouwen als den Gekruiste en Verheerlijkte, of God, zooals Hij Zich in Jezus Christus ons geopenbaard en gegeven heeft. Of men van God of van Jezus Christus uitging bleef G. 't zelfde als men maar van Bovenaf begon en niet van den mensch uit — van God, zooals Hij Zich in Jezus Christus heeft geopenbaard. Het Woord is vleesch geworden, idee en feit zijn één geworden door Gods liefde tot ons.

Augustinus en Calvijn hebben God nog te physisch gezien. In de uitverkiezing stelden zij boven Gods rechtvaardigheid en liefde Zijn wijsheid als een duistere macht. Daaruit leidden zij de verkiezing ten leven en die ten verderve af. Dat was een overblijfsel van Grieksche filosofie! Wij kennen God alleen in Christus, den Godmensch. De waarheid is ethisch. G. heeft in de „Stemmen voor Waarheid en Vrede” van 1878 en 1880 een rij artikelen geschreven over „Het ethisch karakter der waarheid”. Het bovennatuurlijke is niet bovenmenschelijk, maar is het eigenlijke, echt menschelijke. God deelt Zichzelf, Zijn leven mee. Prof. van Oosterzee achtte in zijn „Christelijke Dogmatiek” de waarheid verstandelijk mede te deelen. G. zegt: God deelt Zichzelf, Zijn leven mee en 't leven wordt het licht der menschen; de Waarheid is Persoon — en een mensch moet bekeerd zijn om de waarheid te kunnen verstaan. Niet ons natuurlijk religieus en zedelijk leven kan ons verlichten, maar alleen de H. Geest, die nieuw leven in ons wekt en het daardoor licht maakt — de blinde oogen opent. De psychische mensch neemt niet in zich op de dingen die des Geestes Gods zijn, want ze zijn hem dwaasheid en hij kan ze niet kennen, (1 Cor. 2: 14), maar de geestelijke mensch onderscheidt alles. Alleen de H. Geest kan ons geestelijk maken, doen hooren, de prediking doen hooren en doen gelooven. Eerst ziet God óns aan in genade, dan wij Hém in overgave. De zon van Gods liefde in Christus wekt in ons het nieuwe leven en kennis, gehoorzaamheid en liefde, vrijheid!

Al begon G. van Bovenaf — toch heeft hij in zijn dogmatisch denken langen tijd de methode van Schleiermacher gevolgd. Tegen diens denkbeelden had hij in 1856 al bezwaar. (E. en Vr. IV 367 v.v.). „Hij behoorde tot die merkwaardige naturen, die, gelijk zijn tijdgenoot Jacobi van zichzelf verklaarde, met het geheele hart een Christen, met het geheele hoofd heiden waren, en levende bewijzen voor de troostvolle waarheid, dat er nog een dieperliggend gebied van het zieleleven bestaat, dan dat der onvolkomen uitgesproken leerstellige overtuiging. Hij had een vermaak in het Evangelie Gods naar den inwendigen mensch: maar zijne wijsbegeerte handhaafde eene andere wet in zijne leden, en als hij een christen wilde zijn, lag het Pantheïsme hem bij.” Sedert G. in Leiden is gekomen (in 1889) en de Wijsbegeerte van den godsdienst niet meer gevoelde te kunnen onderwijzen uit het beginsel van „Het geloof der gemeente”, is hij zich bewust geworden dat Schleiermacher de theologie in verkeerde banen had geleid door het afhankelijkheidsgevoel tot uitgangspunt te nemen. Door de Apologetiek voorop te stellen, had hij de theologie tot een filosofische wetenschap gemaakt (Nog eens: „Werkelijkheid van den godsdienst”, '91 bl. 28 v.). Schleiermacher had, door niet van God, maar van den godsdienst, de vroomheid, uit te gaan, het Christendom gevestigd op den breeden basis der „Religionsphilosophie”, dat beteekende: op hetgeen



door de zonde zóó geworden is n.l. dat de zichtbare wereld ons nu duidelijker, evidentier is dan de onzichtbare." —

In 1896 schreef hij dat het subjectivisme, sedert het door Schleiermacher tot stelsel en uitgesproken beginsel was verheven, schier de geheele protestantsche godgeleerdheid had doorkankerend, en met dit subjectivisme was noodzakelijk het individualisme, de verbrokkeling gekomen (De eenheid der Kerk, bl. 14). In 1902 noemde hij hem „den vader der moderne theologie” (Verlagen wij onszelven niet bl. 57).

Dit verwerpen van Schleiermacher's denkbeelden bracht weinig verandering in G.'s gedachten. Vóór en na bleef hij getuigen, dat het ethisch, persoonlijk, karakter der waarheid gepredikt en in 't licht gesteld moet worden. „Door Luther heeft de Heer verkondigd dat de rechtvaardiging des zondaars is uit het geloof, door Gods vrije genade. Daarop heeft hij door Calvijn verkondigd dat dit geloof Gods werk, het werk zijner verkiezende genade is. En nu in onze dagen verkondigt hij dat deze genadegave Gods geheel menschelijk is, zich geheel aan 's menschen wezenlijkste behoefte als vervulling aansluit. Dit verkondigt de Heer niet door dezen of genen godgeleerde, maar door den geheelen aard onzer tijden en door den gang der geschiedenis (Jezus Christus, de Middelaar Gods en der menschen 1884 bl. 114 v.). — Jammer dat Calvijn dat nog niet voldoende heeft ingezien, zijn opvatting van de goddelijke werking liet het geschapen leven meer beheerschen dan bevrijden. Hij zag een tegenstelling tusschen den goddelijken en den menschen wil. Hij stelt de vraag: „óf God óf de mensch?” en antwoordt dan onvoorwaardelijk: Gód en niet de mensch. Rousseau keerde 't om: de mensch en niet God. Zijn verschijning is door het gezonken Calvinisme een historische noodzakelijkheid geworden (Van Calvijn tot Rousseau 1881 bl. 29). G. kwam telkens maar weer terug op zijn hoofddenkbeeld: het goddelijke is tevens het waarachtig menschelijke. Hiervan zocht hij ieder te overtuigen.

Verder zocht hij altijd levend contact te krijgen met het hedendaagsche wereldbewustzijn en trachtte hij zich altijd aan te sluiten bij de heerschende denkbeelden van zijn eigen tijd, om het goede daaruit over te nemen, maar het kwade onverbiddelijk te verwerpen. „Wij”, schreef hij, „als gereformeerd volk, behooren, behalve over andere dingen, ook hierover boete te doen, dat wij de behoeften van het heden, waarin zich de stem des Heeren, de eisch des Heiligen Geestes, kenbaar maakt en tot nieuwe formuleering der waarheid dringt, niet hebben ter harte genomen” (Overlevering en Wetenschap '79 bl. 167 v.). Wij hebben ons te verootmoedigen dat wij Christus nog niet duidelijk genoeg gepredikt hebben aan de menschen van onzen tijd met onze woorden, maar vooral door ons leven. Alleen een leven in zelfverloochening kan aan de prediking van het kruis kracht bijzetten. —

Zijn levenlang heeft G. geprotesteerd tegen het empirisme en utilisme van den tijdgeest. „Het is thands in de wetenschap ten uiterste moeilijk om tot wetenschappelijke discussie te komen. Bepaaldelijk in al wat den godsdienst en het geloof aangaat,” schreef hij in 1876. „Onder den naam van hartstocht der werkelijkheid, of welken anderen men wil, bestaat partijdige hartstocht voor dat deel der werkelijkheid,

hetwelk men wil laten gelden; een hartstocht, des te moeilijker, omdat hij met de grootste kalmte spreekt. Of liever, er is een g e e s t die schier allen bevangen heeft, wien de naam van „wetenschappelijk” niet geweigerd wordt. De algemeen heerschende richting, het naturalisme, de verklaring der eindige wereld en der geestelijke verschijnselen uit die wereld zelve is een vooroordeel van den tijdgeest geworden en bewijst zichzelf dus niet meer. Deze moeite acht zij overbodig. Zij stelt zich, van aller toestemming verzekerd. En zij, die niet toestemmen, worden eenvoudig door de meerderheid overstemd” (Studiën II bl. 1).

Tegen dezen naturalistischen tijdgeest heeft G. gestreden; practisch Spinozisme, noemde hij het, berusting in het „voldongen feit,” ook ten koste van bezworen trouw en de hoogste beginselen van waarheid en eer; de daaruit volgende aanbidding van het succès; het staatsabsolutisme en, als noodzakelijk gevolg, zijn tegenpool en geestverwant, het socialisme. Een merkbare trek om al het geestelijke tot iets natuurlijks, fysieks te maken” (Spinoza en de idee der persoonlijkheid '76 bl. 254). Maar ook tegen het o r t h o d o x i s m e, dat tevreden is met te vragen naar wat men gelooft, in plaats bovenal daarbij te vragen: hoe en waarom men gelooft. Spréken over bekeering is nog geen bekeering. Het bouwen op de o n f e i l b a a r h e i d van de H. S c h r i f t in plaats van op Christus, het eenige fundament dat gelegd is, is willekeurig. G. bestreed evengoed het i n t e l l e c t u a l i s m e van rechts als van links.

't Kwam op het l é v e n aan — niet in tegenstelling met de leer — maar op het leven als uitgangspunt. Leer is tot bewustheid gerijpt leven. Zonder te „leven” kan men niet „hooren” en niet „zien”, is men blind en doof voor de dingen Gods. Men heeft G.'s voorstelling van de dingen wel een „levensfilosofie” genoemd. Hij sprak zelf ook van een „philosophie die het leven leert beheerschen en liefhebben”. De echte Verlosser had ook „de wet van 't denken niet ontbonden, maar vervuld” (Op Nebo's top bl. 22 v.). —

Waarom G. geen dogmatiek schreef? Hij had geen „architectonischen geest”.

In zijn artikelen getiteld: Hoofdvereischten van de dogmatiek der Herv. Kerk (Studiën 1876 en 77, Leven en Werken II 682 v.) stelde hij een trinitarische indeeling voor: „'t Woord Gods in de natuur (God), in de geschiedenis (J. Christus) en in 't geweten (de H. Geest). Elk dogma moest symbolisch, ethisch en Schriftuurlijk worden beschreven. De ware dogmatiek achtte hij een rustige, om succes onbekommerde ontvouwing van een persoonlijkheid, die staat op den bodem der gemeente en bij de levende gemeente instemming vindt. Traditie en persoonlijke vrijheid zijn in hem één geworden. Er is alleen k e r k e l i j k e Dogmatiek mogelijk. Ze is historisch en progressief. 't Is een beschrijvende, dus critische wetenschap: 't ware moet in 't midden, het bijkomstige er omheen en het onware moet weg! De ethiek (beschrijving van 't leven van den individuele) moet aan de Dogmatiek, beschrijving van 't leven in de kerk, voorafgaan.

Hij had geen behoefte aan een „gesloten systeem”. Hij vergeleek zijn getuigen wel met 't schijnen van een kaars, die flakkert in den wind en toch haar licht laat schijnen. Aan „zeer groote bekwaamheid en even

grooten moed", die hij er voor noodig achtte (Studiën II bl. 300) heeft het hem niet ontbroken, maar al had hij er één geschreven, dan kon zijn boek toch maar voor een korten tijd gelden in onze sterk bewogen dagen. Heel spoedig was het het niet de juiste uitdrukking meer van het in de gemeente bestaande leven, dus verouderd (ib.). Bovendien, de Kerk ging nu over in een belijdende gemeente. Daarmee moest ook de Dogmatiek worden een vrije door ieder beleden en ervaren waarheid zonder apologie of inleiding, eenvoudig getuigenis.

Acht men het erg? Van de Plato, Jak. Boekme, von Baader, Vinet en D. Chant de la Saussaye, die G. zoo gaarne las, is veel grooter invloed uitgegaan dan van menige Dogmatiek, al was die nóg zoo logisch in systeem gebracht.

G. was misschien nog meer dichter en filosoof dan dogmaticus. Zelf heeft hij het zóó uitgebeeld:

Des Hoogsten Geest sterkt onzen geest de pennen,  
Om op te zweven als op aadlaarswieken;  
Om 't eeuwig Licht, als bij een uchtendkrieken  
Van waarheidsglans uit reiner sfeer, te kennen.

Ook mij kan zulk een opvaart wel gelukken  
Als ik tot Gods aanschouwing mij verheffen  
En 't eeuwig schoon van verre mag beseffen —  
Toch blijft des vleesches zwakheid mij nog drukken.

En zooals de aadlaar, moe van op te stijgen,  
Straks weer omlaag schouwt naar des bergtops ceder,  
En rust vindt op den hoogste van zijn twijgen —

Dus, — als met inwaartsplooien van heur veder —  
Daalt mijn gedachte om zich ter rust te neigen  
En zet zich op den stam des kruises neder.

P.S. Wie zich nader op de hoogte wil stellen van de ideeën die G. geschouwd heeft, leze, behalve zijn eigen werken „Leven en Werken van prof. dr. J. H. Gunning" door zijn zoon dr. J. H. Gunning Jh.zn. uitgegeven. (5 deelen met een Registerband). Dr. K. H. Miskotte „Johannes Hermanus Gunning" en in de „Geestelijke Perspectieven" van dr. O. Noordmans de 3 laatste artikelen (bl. 90—177). „Twee kerkelijke richtingen", „Gunning en de Kerk", en „Ontwikkeling en toekomst van de ethische theologie". Mijn dissertatie „Prof. dr. J. H. Gunning, zijn ontwikkelingsgang en zijne beginselen" kan helpen om den weg te vinden in de vele geschriften van G. Wie er nog een hebben wil, zende f 1.25 op giro-nummer 44149 en men ontvangt er een franco thuis.

Almen.

J. H. SEMMELINK.



# Exegese und Anfechtung.

## Exegetische und homiletische Bemerkungen zur Taufrede.

### I.

Alle wissenschaftliche Auslegung der Heiligen Schrift, die wir Exegese nennen, ist Dienst. Sie dient der durch Predigt und Sakrament in der Kirche auszurichtenden Botschaft von dem nahe herbei gekommenen Königreich Gottes.

Man hat den Dienst, den alle Exegese der Kirche schuldet, — wir müssen sagen: kurzschlüssig, — so erfüllen wollen, dass man in einer Reihe in sich abgeschlossener, wissenschaftlich haltbarer, methodisch sauberer Erklärung des Neuen oder Alten Testaments Raum gab für sogenannte „Praktische Auslegung“.

Die Kirche hat in dieser Welt den Auftrag, in Auslegung und nach Massgabe des Zeugnisses der Heiligen Schrift das in Jesus Christus nahe herbei gekommene Königreich Gottes der Welt zu verkünden. Dient die Exegese dieser Botschaft, dann nimmt sie in jedem Augenblick in der Arbeit des Studenten und in der Studierstube des Pfarrers, — in jeder einzelnen Bemühung um jeden einzelnen Satz des ihr vorliegenden Textes teil an der Not und an der Verheissung, die die Ausrichtung dieser Botschaft von Jesus Christus in der Welt macht. Die Not und Verheissung dieser Botschaft im Dienst der Kirche, in Predigt, Katechese und Sakramentsverwaltung ist aber, dass die Botschaft der Kirche eine Botschaft hinein in die Situation der Anfechtung ist. Die Praxis, die oft dem in der Theologie unter Problemen leidenden Studenten verlockend als das eigentliche Leben vor Augen gestellt wird, ist die Wirklichkeit der Anfechtung.

Die Anfechtung allein lehrt auf das Wort achten. Nur der Angefochtene erkennt in dem biblischen Zeugnis vom Königreich Gottes Jesus Christus. „Tentatio, die lehret, was Christus ist. Ich hab's oft erfahren, wie der Nam Christus hilft, dass mich, so Gott will, niemand davon sollt treiben. Die self experientia macht mir die Schrift gewiss.“ (Luther Tischreden W A I 448).

Der Begriff der Anfechtung ist aber kein Auslegungsprinzip, das anwendbar wäre auf das Wort. Das Wort der Schrift lässt mich erst erkennen, was Anfechtung ist, indem es mich lehrt, dass ich aus ihr errettet bin. Es lehrt mich die Anfechtung erkennen, weil es mich lehrt, dass das böse Gewissen und die Gewalt des Satans und der Sünde als die Gewalten im „Feld der Zornesmächte“ in Christus Jesus überwunden sind.

Worterkennntnis und Erkenntnis der Anfechtung sind ein geschlossener Zirkel, den ich nicht auseinanderbrechen kann. Ich kann nicht mit einer ausserhalb des Wortes widerfahrenen Erkenntnis der Angefochtenheit zum Wort der Schrift hingehen, um es im Spiegel dieser Anfechtung zu erklären und zu erkennen. Ebenso wenig kann ich mit einer Schrift-erkenntnis, die ich mir in stillen Stunden zurecht legte, in die Situation der Anfechtung schreiten wollen, um die Welt, den Satan und das erschrockene Gewissen zu überwinden. Das kann ich nicht, weil das Achten auf das Wort in der Angefochtenheit der Glaube ist. Und der Glaube ist kein Prinzip.

Und doch habe ich die Erinnerung an diesen Zusammenhang von Exegese und Anfechtung nötig. Denn diese Erinnerung, dass jeder und auch jeder Satz, den ich übersetzen, in seiner Umwelt erkennen, deuten und analysieren soll, es zu tun hat mit dem Widerfahrnis der Anfechtung und der Rettung aus ihr, warnt und tröstet. Sie warnt mich, das richtende und begnadende Gottes Wort, das gerichtet ist an angefochtene und erschrockene Gewissen, mit den Mitteln meiner wissenschaftlichen Erkenntnis zu beherrschen. Sie warnt mich, anders als selbst hörend Auslegung zu treiben.

Sie tröstet mich, denn sie verheißt mir, in jedem und auch in jedem Satz der Schrift die befreiende Rettung in der Anfechtung selbst zu erfahren, und dann in der Anfechtung die Schrift gewiss gemacht zu bekommen.

Nun mag es sein, dass dieser Tatbestand der Anfechtung handgreiflicher, notvoller und darum oft verheissungsvoller aufbricht in der Studierstube des Pfarrers, der seine Exegese erarbeitet im Blick auf die Predigt, wo er selbst im „Feld der Zornesmächte“ steht. Grundsätzlich ist der Student nicht anders dran, wenn er Exegese treibt. Er soll sich erinnern lassen, dass es darum geht, wenn er seine Auslegungsarbeit im Dienst der Kirche tun will.

## II.

Diese Sätze, die das Problem aller Exegese andeuten, mögen erläutert werden an einer Meditation zu einer Taufrede. Versuchen wir einige Grundlinien des Taufzeugnisses in der Lehre der Apostel festzustellen.

Im Leben und in der Verkündigung der Urgemeinde hat die Taufe eine feste und unverrückbare Stelle. Sie war Aufnahme und Versiegelung in den Bund des neuen und wahren Gottesvolkes: Apostelgeschichte 2, 38. Das Getauftwerden und das Hinzugetanwerden (Ap. 2, 41. cf. Joh. 4, 1. Matth. 28, 19) war ein und dasselbe.

Die Existenz dieses Gottesvolkes wird durch die Taufe qualifiziert. Auf die Taufe hin werden die Christen bei schwachem Glauben und mangelndem Gehorsam angesprochen. Die Christen werden durch die Taufe auf Befehl und auf Verheissung des Wortes Jesu in einer zweiten Geburt („Bad der Wiedergeburt“ Titus 3, 5) zum ewigen Leben versiegelt als Kinder und als Erben des ewigen Reiches (Kolosser 2 11-13) und Glieder seiner Gemeinde. (Apostelgesch. 10, 47). Die Geburt zum ewigen Leben ist die „Einleibung“ in den Leib Christi, die „Einpflanzung“. (1 Kor. 12, 13. Cf. Gal. 3, 28. Kol. 3, 11). In der Taufe sind wir Glieder an dem Leibe dessen, der sich selbst für uns in den Tod gegeben hat (1 Kor. 6, 11). Das Wort der Wahrheit, durch das er uns gezeugt hat zu Erstlingen seiner Kreaturen (Jak. 1, 18), ist die Waschung mit seinem Blut und Geist. (Hebr. 12, 24. Joh. 1, 33. 3, 5). Beschlagnahm und versiegelt durch dieses Wort als Gottes Eigentum haben die Mächte, die ihr Herrschaftszeichen über unserer ersten Geburt aufrichten, keine Macht mehr: die Sünde, der Satan und der Tod sind entmächtigt. (Römer 6, 3-11.) Christi Opfer am Kreuz ist der „Tod des Todes, die Sünde der Sünde, das Gift des Giftes, die Gefangenschaft der Gefangenschaft“ (Luther). Dieses Wort ruft zum anderen in ein neues („gottseliges und unsträfliches“) Leben und Wesen (Römer 6,4. Kol. 2,12). Beschlagnahm und versiegelt durch dieses Wort der Wahrheit sind wir in die Wirklichkeit



des christlichen Lebens gerufen: die Realität der Existenz, die die Taufe setzt, kann nur im Glauben empfangen und im dankbaren Gehorsam anerkannt werden. Die Taufe ist das Sakrament des Glaubens. (Rö. 4, 11). Der heilige Geist wirkt in Wort und Glauben die tägliche Wiederholung, die Erneuerung der Taufe in Reue und Busse, im täglichen Tod des alten, und in der täglichen Erweckung des neuen Menschen. (Gal. 3, 22). Auf den Namen Christi (1 Joh. 10, 5), getauft sein heisst, nach Massgabe des apostolischen Zeugnisses, „darum wird uns gewiss in der Taufe Vergebung der Sünden und ein neues Leben dargeboten, und wir empfangen es.“ (Calvin, Genf. Kat.).

### III.

Wo wir zur Belehrung unserer Taufgemeinde dieses apostolische Zeugnis verkünden müssen, das jeder Katechismus der Reformationszeit auch so verkündigt, fängt unsere wahre Taufnot an. Sicher, die Taufnot in unseren Tagen ist schon gross: die erschreckend geringen Zahlen der Täuflinge in den Städten, die „kirchliche Handlung“ der Tauffeiern als Eintritt in die Kirche, die als ein „Verein“ neben „Vereinen“ eben auch da ist, der Wille nun eben auch das Kind im Taufregister zu haben, die Kirchenaustritte, die erkennen lassen, wie leichtfertig ein Königssiegel zerbrochen wird, — das alles, das ist Not. Und die grösste aller Nöte ist dabei die, dass die Christenheit unserer Tage weithin in dieser Not steckt, ohne sie zu erkennen. Und doch: die wahre Taufnot beginnt erst, wo wir auf Grund auch nur eines der genannten Texte in einem „Sermon von der Taufe“ die Gemeinde unterrichten sollen. Das Wort treibt in die Anfechtung.

Wir wagen es nicht mehr, was die Apostel tun, unsere Gemeinde auf das einmal geschehene zeitlich-anschauliche Zeichen des Beginnes unserer Gotteserkenntnis und Christusgemeinschaft hin anzureden. Wir wagen es nicht, weil wir wissen: für sie ist die Taufe nicht ein Faktum, fest und unverrückbar, das ihren Glauben tröstet und ihre Ethik fordert. Die Wirklichkeit christlichen Glaubens und Lebens hat sich für sie von der Taufwirklichkeit weg verschoben. Sie will über die Taufe hinaus und hinter die Taufe zurück. Sie sucht andere Zeichen als das Zeichen der Taufe: Sündenvergebung in der Kraft und Weisung, die möglichst psychologisch unterbaut und erprobt sein muss, einzelne Sünden zu überwinden, Geisteserneuerung in Geisteserlebnissen. Es hilft uns nicht, dass wir wissen, es gibt Christen, die es noch recht verstehen, — die gibt es sicher, — es hilft uns nicht, dass wir einfach wörtlich wiederholen, was die Schrift und die Reformatoren sagen, — es ist nicht nur Unglaube, wenn die Gemeinde vor jeder allzu richtigen Rede über diese Dinge, die sie dann „orthodox“ nennt, erschrickt. Orthodoxie rettet nicht vor der Anfechtung, sondern neutralisiert sie nur zu oft. Wir können nur vor dem Wort aushalten und so lange aushalten, bis wir einen Zugang haben. Regeln zu diesem Aushalten und zu diesem Zugang gibt es nicht. Aber wir müssen, einander erinnernd und fragend, doch gemeinsam den Zugang suchen.

Mit dem Verlust der Erkenntnis des Verheissungscharakters des Wortes, hat unsere Gemeinde die Erkenntnis der „Zeichen“ der Zeit, die wir als Christen zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft Christi noch

haben, verloren. Was ist das Zeichen der Taufe? Die Ehre, uns unbefleckt und rein vor Gott zu bringen (1. Petr. 1, 19. 1 Joh. 1, 7), hat allein Christi Blut. Die Frucht dieser Reinigung wird uns zuteil, indem der Heilige Geist unser Gewissen mit diesem Blut besprengt. Aber als ein Siegel dafür gilt uns die Taufe. (Genf. Katechismus). Also doch: nur ein „Siegel“, nur ein „Zeichen“, nur ein „Sinnbild“. — Unsere Gemeinde muss mit uns sprechen lernen: Nein! Gott gibt, was er zeigt, Gott täuscht nicht, wenn er verspricht! Dieses Sinnbild trägt die Sache in sich! In diesem Sinn muss die Gemeinde die Hinwendung zum Zeichen wieder lernen. „Die Zeichen sind nur dann leer und wirkungslos, wenn unsere eigene Undankbarkeit der Energie der göttlichen Wahrheit in den Weg tritt“. (Calvin).

Nicht das ist die Wahrheit der Taufe, dass das Wasser symbolkräftig ist, weil es rein wäscht, oder als Wasser der Quelle sprudelnd neues Leben verkündigt, die Wahrheit der Taufe und damit ihre Wirklichkeit, ist die Wahrheit Gottes, die er verheisst: Matth. 28, 18-19.

Da ist der Zirkel geschlossen: Wort und Zeichen. Was es aber heisst, dass dieses Wort nicht leer, sondern im Zeichen vor uns steht und an ihm und in ihm Glauben fordert, können wir der Gemeinde sagen, wenn wir ihr sagen, wie unser Raum und unsere Zeit aussieht.

Im Lichte der Offenbarung Gottes im Jahre 1-30 hat unsere Zeit und unser Raum, dem wir verhaftet sind mit unserer Existenz, als wichtigstes Merkmal, dass Jesus Christus nicht mehr leibhaftig da ist. Der gen Himmel fahrende Christus ist der weg gehende Christus. Unsere Zeit steht unter dem Trost des Heiligen Geistes, den die Kirche als die dritte Person der Trinität anbetet und bekennt. Dieser Trost ist aber nach dem Wort und Befehl des Jesus Christus, der diese Erde als der Sieger verlässt, gebunden an das auf dieser Erde und in dieser Welt verborgene Zeichen der Taufe, — bei aller Freiheit die Gott über die Zuordnung von Taufe und Geist hat. (Cf. Apostelgesch. 9, 17 f. 10, 48).

Die Anfechtung lehrt auf das Wort achten. Angefochten durch den Verlust der Wirklichkeit des Zeichens lernen wir mit der Gemeinde neu verstehen, dass die Taufe als Herrschaftsakt des Auferstandenen gerade darin **Herrschftsakt** des lebendigen Gottes selbst ist, dass der weggehende Jesus in unserer raum-zeitlichen Existenz einen raum-zeitlichen Anfang der neuen angebrochenen Zeit, deren Erbe und Kinder wir sind, setzt.

Nun wird in der einmaligen Taufe die einmalige Tatsache seines Sieges im Leben und Sterben unser Sieg, sein himmlisches Leben unser Leben.

Die sogenannte wissenschaftliche Exegese kann nur vom „Problem“ der urchristlichen Taufe sprechen, die so „unvermittelt“ nach Ostern einsetzt. Die Exegese aus der Anfechtung darf erkennen: das ist nicht unvermittelt. Es ist kein Problem, dass Jesus nicht tauft und bei der Aussendungsrede der 70 keinen Taufbefehl gibt, dass er nichts sagt über die Kindertaufe als die Kinder zu ihm kommen. Als er lebte und predigte war er die Erfüllung der Zeit, was sollten da Zeichen der Zeit, als er selbst d a s Zeichen der neuen Zeit war. Die Gemeinde nach dem Jahre 30 hat nach seinem Willen Zeichen der Zeit: „in der Taufe werden wir Glieder an dem Leibe dessen, dessen Leib im Abendmahl sich aufbaut in uns als seinen Gliedern“ (H. Vogel).



An die Taufe, als an ein Zeichen des weggehenden Christus, der uns in unserer raum-zeitlichen Existenz nicht mit einem leeren Wort allein lässt und uns in ihr die Gabe des Geistes verheisst, ist die Gemeinde gebunden. In der Taufwirklichkeit soll die „Realpraesenz“ des Heiligen Geistes Wirklichkeit werden.

Darum, nochmals nur darum, wurde die Gemeinde auf das Faktum der Taufe angedeutet, weil es das Zeichen der Rettung war. Der auferstandene und erhöhte Herr ist der Gekreuzigte. Für den verkündigenden Jesus war die Taufe erklärt und verwirklicht mit der „Bluttaufe“ (Luk. 12, 49 ff. Cf. Mark. 14, 36). Sie war der Ausdruck für das Eigentliche, wozu er gesandt war für das „Sterben“. Der Sieg über den Tod im Aufnehmen des Todes, damit der Sieg über alle Mächte des Zornesfeldes ist die Verwirklichung, die Jesus allem Taufen von Johannes an bis heute gibt. Was bei Johannes Hoffnung auf den barmherzigen Gott war, ist jetzt bei Jesu Tod Tat des barmherzigen Gottes (Acta 22, 16). Und der Glaube an die einmalige Tat Gottes wird schwach und verdorben, wenn wir dem Zeichen dieser Tat, das anschaulich-zeitlich einmalig in unserer Welt steht, der Taufe, nicht mehr trauen mögen. In der Taufe, die abzielt auf die Fülle des Abraham verheissenen Volkes, ragt die Königsherrschaft Christi in unsere Zeit herein. In der Taufe, die Glauben schaffen will, geschieht die Entmächtigung der Mächte, die am Kreuz durch Christi Opfertod geschah.

Die Tat des barmherzigen Gottes am Kreuz kommt allem menschlichen Tun zuvor. Darum auch allen menschlichen Verständnismöglichkeiten und aller menschlichen Mündigkeit. Für diesen Tatbestand zeugt die Taufe als Kindertaufe. Sie setzt als Gottes Tat den Anfang unseres Glaubens. An dieser Stelle beginnt unsere Anfechtung wieder: ist da noch recht von Gottes Gnade geredet, wenn wir so tun, als brauche Gottes Gnade keine menschlichen Voraussetzungen, Reife des Verstehens, Erfahrungs der christlichen Unterweisung oder Willen zum christlichen Glaubenseifer (cf. Marc. 10, 15).

Die Stärke dieser Anfechtung überfällt uns trotz der grossen klärenden Debatte der Reformationszeit an diesem Punkt. Die Anfechtung lehrt auf das Wort achten. Hier müssen wir uns sagen lassen, was Christus Mc. 10, 15 und Paulus Epheser 3, 14-15 sagt. Wir sind nicht weniger von dem Verständnis der Gnadentat Gottes entfernt wie die unmündigen Kinder (Mc. 10, 15), — ein Wort gegen unseren Eifer, gegen jeden noch so frommen Ernst und alle auch noch so christliche Glaubensreife. Die Gabe des gnädigen Gottes ist die Gabe des barmherzigen Vaters, die kein Gleichnis auf Erden hat und wahrhaftig nicht in unserer Vaterschaft. „Derhalben beuge ich meine Kniee vor dem Vater unseres Herrn Jesu Christi, der der rechte Vater ist über alles, was da Kinder heisst im Himmel und auf Erden“. Eph. 3, 14-15. Alle Taufe ist, — wir spitzen diesen Tatbestand zu, — nur recht, wenn sie grundsätzlich Kindertaufe ist. Wenn wir diesen Satz nicht mehr verstehen, wie ihn die Reformatoren gegen die Schwärmer ausgeprägt und verteidigt haben, werden wir notwendig in der Lehre von der Gnade, dem Glauben und dem christlichen Gehorsam der Schwärmerei verfallen.

Ein letztes, das auch nur angedeutet werden soll: Die Taufe preist die Gnade Gottes über die Geburt des Kindes. Als Taufe in den Tod Christi

zeigt sie an, dass die Gnade nicht die natürlichen Anlagen, die natürliche Verwurzelung in unseren Boden, in unser Fleisch, steigert und vollkommen macht. Wenn wir getauft werden, wird ein Reis abgeschnitten vom Wildling und eingepropft in einen Edelstamm, die Wasser der Taufe schlagen zum Zeichen des Todes über dem Menschen zusammen. Er kommt aus diesem Tod (hier allein wird die raffinierte Verhüllung des Todes, die der moderne Mensch versucht, zerrissen) heraus, weil Christus heraus gekommen ist in seiner Auferstehung. Die Taufe richtet und darin begnadet sie. Wir werden nur recht lehren über die Taufe, wenn wir recht lehren, über Natur und Gnade'', „Schöpfung und Erlösung''. Und umgekehrt: unsere Lehre wird nur recht, wenn wir nicht über die in der Taufe aufgerichtete Wirklichkeit der Erlösung heraus wollen. Der Kampf, den hier unsere Theologie heute auszufechten hat, lässt die grosse Anfechtung erkennen.

Das Leben aus der Gnade wird auch hier und nur hier wirklich und wahr, wenn wir endlich Ernst damit machen, dass alle christliche Ethik nur Taufethik ist. (Galater 3, 27). Der Christ geht nicht mit seinem Glauben in die Welt hinaus, vorwärts, entscheidend, sondern in die Taufe, den Anfang, den Gott unserem Glauben setzte, zurück.

Unser Kleid ist nur dann das Kleid der Königskinder, wir leben nur dann in der Kraft der Auferstehung als Erben und Kinder seines Reiches, wenn wir das wahr sein lassen. Zu dem Anspruch, der hier entsteht, und dessen wir uns in aller Anfechtung trösten dürfen, der nicht Moral und nicht Forderung der „Moseszeit'' ist, muss hier gehört werden: Sei, was du in Christus bist. „Du bist mit Christus der Sünde gestorben, so sei ihr nun auch tot! Du bist mit Christus auferstanden im Leben für Gott so lebe ihm nun! Du bist in die Freiheit gesetzt, so sei nun frei!" (Schlatter).

Amsterdam.

H. FISCHER, Pfarrer.

Juni 1936.

---

## *De vraag naar de laatste autoriteit in de Theologie. <sup>1)</sup>*

In onze dagen klinkt sterker weer als vroeger, de vraag naar de laatste autoriteit, naar de laatste concrete „objectieve'' norm, waarop het geloof en de theologie zich kan beroepen.

Twee antwoorden zijn er op die vraag: Wat is de laatste autoriteit, die telkens in de geschiedenis weer naar voren komen.

Het eerste antwoord luidt: de Schrift, het tweede: de Kerk. Het eerste is het reformatorische antwoord; haar laatste norm is steeds weer de bijbel, en wat het dogma, de leer der kerk betreft, deze wordt hieruit afgeleid; de leer moet zijn reformabel aan die H. Schrift. Het tweede ant-

---

<sup>1)</sup> N.a.v. Prof. Dr. G. van der Leeuw. Inleiding tot de theologie, Amsterdam, H. J. Paris, 1935. Dit mooie werk dat „een methodologische synthese der theologie'' wil geven, is eigenlijk na Kuyper de eerste grootsche poging tot een encyclopaedisch overzicht en bepaling van de verhouding theologie en wetenschap. Het volgende houdt zich echter alleen met de achtergrond bezig.



woord dat we het Roomsche zouden kunnen noemen, legt juist omgekeerd de nadruk op de Kerk, al het andere is daaraan ondergeschikt, zoo geschiedt b.v. de uitlegging van de bijbel door de Kerk.

Stellen we nu deze vraag, wat is de laatste autoriteit, aan het werk van Prof. van der Leeuw, dan lijkt het antwoord niet onduidelijk. Dat is de Kerk.

„De wijze waarop men zich de Kerk denkt”, aldus een passus uit zijn laatste boek, „beheerscht volstrekt elke uiteenzetting van het wézen der Theologie èn van de wetenschap in het algemeen.” (blz. 37).

Deze sterke nadruk op de Kerk vormt de grondtoon van dit geheele boek; er zijn echter nog meer dingen die wijzen in de richting van het tweede, het Roomsche-Katholieke antwoord.

Daarvoor pleit b.v. de geheele opvatting over het g e z a g, waarmee de Kerk spreekt, die hier wordt verdedigd.

Daarvoor pleit ook de sterke nadruk op de sacramenten, die realistisch worden opgevat, ja wier cosmisches karakter wordt verdedigd, zelfs de gratia infusa vindt een gedeeltelijke verdediging. (blz. 35, 211).

In deze richting wijzen ook de herhaalde aanhalingen van Przywara en andere Roomsche theologen.

Daarvoor pleit ook de bijbelopvatting, zooals die hier gegeven wordt: „niet de inspiratie of de apostolische herkomst maken de bijbel tot H. Schrift doch de Canon d.i. de Kerk.” (blz. 111).

En op een andere plaats: „Norm (n.l. voor de theologie) moet zijn de levende Kerk zelf, in haar geheel” (blz. 112).

Dat lijkt alles heel duidelijk en eenduidig, maar — er is direct een rij geheel andere uitspraken tegenover te stellen, die allesbehalve Roomsche zijn, maar juist typisch Protestantsch.

Dit alles te karakteriseeren met de term romaniseerend, brengt weinig verder.

Verheldering is m.i. alleen mogelijk, als men ophoudt met het plakken van oude etiketten.

We hebben in dit boek bij de Kerk-gedachte te doen met een m o d e r n begrip, dat alleen te begrijpen is, als men let op de bodem waaruit het voorkomt, n.l. het inzicht in de discrepantie tusschen Schrift en leer der Kerk.

Zooeven is gesproken over de verhouding van Protestantisme tot Roomsche Katholicisme, als van die van H. Schrift tot Kerk; en dat is ook de gangbare en populaire voorstelling. Evenwel deze voorstelling is onjuist; niet dat bij de reformatoren het hoofaccent niet op de H.S. valt en bij de Roomsche kerk niet op de Kerk, maar voor hen was, en dit geldt nog juist zoo voor hun geestelijke nazaten, er geen verschil tusschen kerkleer en bijbel of bijbel en kerkleer. Deze twee zijn voor hen een, in dit opzicht komt de Roomsche en de reformatorsche opvattingen overeen.

Bij de reformatoren is de leer inbegrepen in de bijbel, bij Rome is de bijbel inbegrepen in de kerkleer.

Kerkhistorische bewijzen van deze stelling moeten hier achterwege blijven. Voor het Protestantisme, zie men b.v. Harnack.

Wat de Roomsche kerk betreft, inderdaad is daàr de traditie, die naast de H.S. wordt aangenomen, maar die beteekent toch nooit meer als een plus, iets dat er nog bijkomt, nooit iets dat tegen de bijbel ingaat.

De Roomsche Katholieken zijn ten volle overtuigd van de schriftuurlijkheid hunner opvattingen.

Schrift en traditie zijn één. Als getuige hiervoor zie men b.v. de Leuvensche dissertatie van D. van den Eynde<sup>1)</sup>. De conclusie van dit boek, dat een onderzoek is naar de verhouding van schrift en traditie in de eerste drie eeuwen, is juist dat beiden samenvallen.

De reformatoren en ook de R.K. hebben dan ook altijd vastgehouden aan de meening, of de illusie zoo men wil, dat hun leer in de bijbel stond.

De moeilijkheden ontstaan echter, wanneer men schrift en dogma, bijbel en kerk niet meer als één kan zien, hoe graag men ook zou willen. Ze ontstaan, zoodra men verschil gaat zien tusschen wat het geloof der gemeente is en wat men gedwongen is als eerlijk exegeet in de bijbel te lezen.

Dat is de groote impasse.

En — der Weg zurück is onmogelijk.

Er zijn maar 2 wegen uit deze impasse. Of men kiest voor het alternatief geplaatst de bijbel of men kiest het dogma.

De eerste weg, die kiest voor de bijbel, is de oudste. Dat is ook de meest natuurlijke reactie, om wanneer men verschil ziet, te kiezen voor het oudste en voor het concreet aanwezig zijnde; terwijl men geneigd is al het andere „de leer en zoo” slechts als iets secundairs te beschouwen, en bovendien als menschenwerk. Ik zie deze weg, afgezien van enkele sectariërs, reeds beginnen bij het bijb. humanisme — en doorloopen tot op onze dagen, en dat niet alleen bij de vrijzinnigen.

Dat zulk een exegese met het verwerpen van de leiddraad der dogmatiek nog niet onbevooroordeeld was, ja vaak na het afschaffen van de dogmatiek terecht kwam bij een bedenkelijk dogmatisme, in de zin van een reeks niet uitgesproken, misschien zelfs wel onbewuste vooronderstellingen, leert de geschiedenis.

Toch hebben we aan deze strooming ontzaglijk veel te danken, wat wij op exegetisch gebied vooruitgekomen zijn, is voor een groot deel het gevolg van het pogen om „onbevooroordeeld” los van een bepaalde kerkelijke interpretatie te luisteren naar wat de schrift te zeggen heeft.

Deze weg, die we de exegetische weg willen noemen, zit echter vol kuilen en gaten, waardoor menig een struikelde, geen wonder dat velen de andere zijde van het alternatief kozen, niet de bijbel maar het dogma.

Het beginsel van het kritisch scheiden houdt namenlijk niet op, wanneer men onderscheiden heeft tusschen goddelijke schrift en menscheijk dogma, maar het gaat door, ook in de schrift zelf gaat men verder onderscheiden wat Gods- en wat menschenwoord is. Wat is hier echter de norm?

Het doorvoeren van dit principe leidt tot ongebondenheid en individualistische versplintering.

Tegenover die ongebondenheid stelt de Kerk het veel omstreden

---

<sup>1)</sup> Les normes de l'enseignement chrétien, etc., Gembloux, 1933.



gezag en tegenover die versplintering legt zij de nadruk op de gemeenschap. Het: Ut omnes unum sint, is haar devies.

Ook deze dogmatische lijn heeft — evenals de exegetische — haar voorloppers, als zoodanig is b.v. de Anglicaansche High Church beweging te noemen, zooals die honderd jaar geleden in Oxford ontstond. Bij Prof. van der Leeuwen de liturgische beweging is deze invloed duidelijk.

De dogmatische lijn moet scherp onderscheiden worden van de Roomsche, maar, dat deze ook wel eens weer terugwijken kan in de laatste bewijst een figuur als Newman.

Wanneer men eenmaal de discrepantie tusschen schrift en leer der Kerk ziet dan moet men kiezen. Nu hier is ook duidelijk gekozen, „het is de Kerk die de Canon vaststelt,” die gedachte wordt een paar maal met nadruk naar voren gebracht.

Ik noem verder uit dit boek nog maar één punt, maar dat kenmerkend is, n.l. de taak die aan de theologia biblica wordt toegedeeld, die gedacht wordt als verbindingsvak tusschen het historisch-exegetische materiaal en de Dogmatiek.

„Er is een groote afstand tusschen Schrift en Dogma,” wordt geconstateerd en „de Prediking is niet zoo maar naar de uitspraken der Schrift te richten.” (blz. 181).

De opdracht van dit vak nu is, aldus de schrijver „te laten zien „hoe de verhouding is van de vele verwarde bijbelsche stemmen, tot „het levensgeloof der Kerk, zooals zich dit in het dogma uit. (blz. 183).

„Zij moet vanuit het centrale dogma der Incarnatie, de afstand „bepalen die elk boek, elke boekgedeelte, elke „bijbelsche gedachte” heeft „ten opzichte van het dogma.” (blz. 182).

Maar niet het dogma wordt genormeerd uit de bijbel (dat zou hier ook logisch inconsequent zijn) maar juist omgekeerd wordt de bijbel gewaardeerd en genormeerd vanuit het dogma. (vg. ook blz. 191).

Maar, moet hier de vraag gesteld worden, zijn we hiermee uit de impasse? Is hier werkelijk die lijn en eenheid die we bij de exegetische weg tevergeefs zochten?

Het lijkt zoo, zoodra we echter de vraag stellen: Welke kerk, welke leer is hier bedoeld, beginnen weer de zelfde moeilijkheden. De Kerk is niet één en wanneer we dus Kerk zeggen, dan moeten we kiezen, voor de Roomsche of een andere bepaalde kerk, tenzij men een G.G.D. wil samenstellen. Is dat „stemmen op de grondtoon”, zouden we kunnen vragen, waarover hier gesproken wordt, misschien niet een stemmen op eigen toonhoogte?

Ook deze weg leidt tenslotte, evenmin als de exegetische, tot een „eindeutige” oplossing; en wij willen op onze vraag naar de laatste autoriteit toch een duidelijk antwoord, een concreet houvast.

Treffend vond ik deze — ons aller — geesteshouding bij Newman, de hartstochtelijke zoeker naar de absolute zekerheid en de gewaarborgde instantie, die gevrijwaard blijft tegen dwaling.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Vg. W. H. van de Pol, De Kerk in het leven en denken van Newman, Nijkerk 1936, blz. 294 vg.

Het is die eisch van concrete aanwijsbaarheid, die ook de R.K. schrijvers steeds weer als kritiek op het Protestantisme doen hooren. „Waar is dan Uw Kerk, haar uitspraken, het kerkelijk gezag?” aldus een criticus over dit boek. <sup>1)</sup>

Zoo een absolute autoriteit is er echter niet, hoe graag wij ook zouden willen; zoodra wij Gods openbaringen, de Bijbel of de Kerk, als bezit gaan hanteeren, glippen ze ons uit de hand. Er is nog maar een uitweg open, al geeft deze geen „oplossing” en geen algemeen constateerbare objectiviteit, en dat is de bede om de leiding van de H. Geest. Dat geldt voor het geloof, maar niet minder voor de theologie. De Roomsche en Protestantsche theologen hebben echter altijd gepoogd de locus De Spiritu Sancto zoo klein en formeel mogelijk te maken, en dat is ook heel begrijpelijk, want het ondermijnt de moeizaam opgebouwde objectiviteit en stelt alles weer op losse schroeven; zoo werd de H. Geest bij de een tot de garant der Kerk, bij de andere tot de formeele garant der Schrift.

Roomsch Catholicisme en reformatorisch Protestantisme zijn evenmin als de beide bovengenoemde uitwegen, het exegetisch principe en het dogmatisch principe ooit intellectueel tot overeenstemming te brengen. Die verbinding is alléén mogelijk, als men die gedachte van een objectieve zekerheid los durft te laten en durft te vertrouwen op de H. Geest die in alle waarheid leiden zal.

Ja als men goed ziet, zal men bemerken, dat de H. Geest reeds de vooronderstelling is van beide principes, het exegetische zoowel als het dogmatische.

De H. Geest is de grondvooronderstelling van de k e r k e l i j k e l i j n:

Immers dat is het geloof dat God de Kerk leidt; en of men nu deze Kerk ziet als één bepaalde of minder concreet het geheel der leer, Het Dogma, Kerk noemt, maakt weinig verschil uit, het gaat hier steeds weer als laatste grond om het beroep op de G e e s tbelofte aan de kerk.

De H.G. is ook de grondvoorstelling van de b i j b e l s c h e l i j n: Immers dat is het geloof in de inspiratie, in welke vorm of omvang ook, hetzij men nu gelooft in een letterlijk door God gedicteerde Schrift en een zoo klein mogelijke plaats inruimt voor het innerlijk getuigenis der H.G. in ons hart die dat bevestigt. <sup>2)</sup> Hetzij men hieraan een veel grootere plaats toekent en gelooft dat God ons individueel leidt telkens bij iedere schrift-lezing, steeds weer is het een beroep op de t h e o - p n e u s t i e als laatste autoriteit.

De H. Geest is beider vooronderstelling en hun v e r b i n d i n g; maar de vraag naar de grootst mogelijke menselijke zekerheid is het geweest die deze lijnen steeds scherper uit elkaar heeft gebogen, zoodat ze nu zelfs tegenstellingen konden worden.

De kerkelijke lijn moest ten slotte terechtkomen bij de leer van de

---

<sup>1)</sup> Dr. R. H. A. Huysmans, in *Studia Catholica*, 11de jaargang, aflevering 6, (Nov. 1935) blz. 460 vgg.

<sup>2)</sup> Voor de Calvinistische opvattingen over de verhouding van het Testimonium Spiritus Sancti tot het Schriftgeloof, zie men: Calvin, *Institutie*, boek I, 7, 8 en 9. Dr. H. Bavinck, *Geref. Dogmatiek*<sup>2</sup>, blz. 534 vg., 638 vgg.

Verg. ook de discussie tusschen Dr. S. P. Dee en Ds. J. S. Post in *Geref. Theol. Tijdschrift*, Jaargang 30 (1929—30), blz. 232 vgg., 313 vgg., 457 vgg.



kerkelijke onfeilbaarheid, welke haar bekroning vindt in het dogma van de pauselijke onfeilbaarheid.

En de bijbelsche lijn wordt ten slotte gedwongen, indien zij consequent is, tot het aannemen van een nieuw groot en afsluitend dogma, n.l. dat van de inscripturatie van de H. Schrift als laatste heilsdaad Gods. Het eigenaardige is dat deze leer, die echter meestal niet als een geformuleerd dogma, maar veel meer als onbewust axioma voorhanden is, zelf niet in de Bijbel staat, hoewel zij het voornaamste, immers alles beheerschende dogma is.

Zoo heeft de zucht tot een aanwijsbare en iuridisch hanteerbare laatste autoriteit geleid tot steeds scherpere antithesen, werd het dogma der kerk of der schrift steeds breder ontwikkeld ten koste van dat des Heiligen Geestes.

Meerdere plaatsen in de „Inleiding tot de theologie” wekken de indruk alsof ook hier de H. Geest slechts als garant der Kerk wordt gezien <sup>1)</sup> en niet tevens als „onruststoker in de kerk”; toch is deze laatste gedachte aanwezig. Het krachtig uitgesproken *Veni Creator Spiritus* vormt, naar ik geloof, de laatste achtergrond van dit boek, waartegen tenslotte ook de Kerk-opvatting zelf gezien moet worden. <sup>2)</sup>

De H. Geest is de vooronderstelling en de verbinding der verschillende lijnen, dat we ons dit scherper bewust werden.

Leiden.

P. C. VAN LEEUWEN Lz.

---

<sup>1)</sup> Men vergelijke bldz. 111, 192, 193.

<sup>2)</sup> Verg. blz. 121, 132 vg., 164, 204.

---

## Kroniek.

Een kroniek te schrijven in den vacantie-tijd lokt niet aan. Maar erger wordt het als men genoodzaakt is, zooals ondergeteekende, onverwachts zich aan dezen arbeid te zetten. Dit moge dienen als *captatio benevolentiae*. Onze hoofdredacteur, de heer de Jong, is naar Amerika vertrokken, zijn opvolger, de heer H. J. Heering, komt later in het land dan we dachten, alleen de overweging, dat in dit nummer geen kroniek ontbreken mocht, deed mij naar de pen grijpen.

Ook in de vacantie staat het theologische leven niet geheel stil. Dan komen de meerdere vergaderingen der kerken bijeen, die vanzelf de aandacht trekken van den student. Men kan vragen in hoeverre zich op de synodes weerspiegelt de theol. problemen-wereld der kerken. Merkwaardig is, dat van de Geref. synode is opgemerkt, dat vele van de kwesties, die onder de Gereformeerden leven, geheel buiten het agendum blijven. <sup>1)</sup> Voor den buitenstaander was de zaak met de predikanten Snethlage en

---

<sup>1)</sup> Het aanvullend agendum vermeldt echter het verzoek van twee predikanten een commissie te benoemen om de dogmatische geschilpunten te onderzoeken.

Boers wel het belangrijkste punt, dat de Hervormde synode behandelde. Natuurlijk kan het zijn, dat voor de Hervormden zelf andere punten actueeler waren maar indien men zelf buiten de kwesties staat, is het toch vooral dit geval, dat de aandacht trekt, voornamelijk wel omdat juist de tucht één der groote vraagstukken in den kerkelijken strijd is.

In dit verband zij ook gewezen op het besluit om een reorganisatie-commissie in te stellen. Prof. Korff (Alg. Weekblad 28 Aug. 1936) schrijft, dat het er naar uitziet, dat in de zaak der reorganisatie werkelijk schot komt. Op de urgentie van de zaak van het hulppredikerschap in de Herv. kerk wijst dezelfde schrijver. Van de Geref. kerken kan hetzelfde gezegd, het hulppredikerschap is in deze kerken toch gedeeltelijk een crisis-verschijnsel.

Terwijl wij dit schrijven is de Geref. synode nog aan het vergaderen. Wij vermelden hier de benoeming van Dr. K. Dijk tot hoogleeraar in de ambtelijke vakken te Kampen als opvolger van Prof. Hoekstra. Dr. Dijk is een belangrijke figuur in het Geref. kerkelijke leven.

Ook over de tucht zal de Geref. synode zich hebben uit te spreken met name in verband met de N.S.B. en C.D.U.

Prof. Noordt zij nam afscheid als hoogleeraar te Utrecht wegens ziekte. Zijn beteekeenis als docent kan ik niet beoordeelen. Bekend is, dat hij zich zeer interesseerde voor de Geref. studenten-organisatie S.S.R. Hij verstaat de kunst wetenschappelijke dingen populair te zeggen, hetgeen uit vele van zijn geschriften blijkt.

Prof. de Groot uit Groningen is zijn opvolger maar niet alleen van hem, ook van Prof. Juynboll. Uit wetenschappelijk oogpunt zal ieder het betreuren, dat in Groningen en Utrecht de professoraten in het Oude Testament en in het Hebreeuwsch gecombineerd zijn, vooral, omdat behalve in Leiden, de Hebraïcus ook onderricht in andere Semietische talen geeft.

Intusschen — dat bezuiniging op het onderwijs noodzakelijk is, zal niemand ontkennen. De vraag, hoe dat het beste kan geschieden, heeft een kroniekschrijver niet uit te maken.

Zeer bewogen is het kerkelijke leven overal. Wij denken speciaal aan Duitschland en Spanje. Het schijnt moeilijk over de toestanden in die landen objectieve gegevens te krijgen. Terwijl bijv. eenerzijds betoogd wordt, dat in Spanje vele kerken en kloosters worden verwoest, wordt anderzijds verzekerd, dat dit erg meevalt. (Men zie N.R.Crt. 22 Aug. Ochtendblad A).

Objectiviteit, deze bestaat toch eigenlijk niet, indien men eronder verstaat, dat men zich, zonder eenige waardeeringsoordeel tot de feiten zou kunnen wenden. Leerzaam was in dit opzicht de rede van Prof. Vollgraf bij het Utrechtsche universiteits-jubileum, waarover zoowel Calvinisten als Roomschen zich zeer verontwaardigd betoonden.

De internationale Zondagsschool-conferentie te Oslo is door afgevaardigden uit vele landen bezocht. Eenerzijds bleek daar, hoeveel er gedaan wordt op dit gebied en hoe verschillend de werkmethoden zijn, anderszijds werd ook duidelijk hoeveel nog te doen valt.

En nu is welhaast de vacantie afgelopen en gaat het academisch jaar weer beginnen. Ook onze Vox begint een nieuwen jaargang. En onder gunstige vooruitzichten. Wel iets bijzonders in dezen tijd.

De redactie wil ook thans weer trachten studenten en predikanten te



oriënteeren op het terrein der Theologie. In dit nummer wendt zij zich speciaal tot de eerste jaars om ook hen te overtuigen van hoeveel beteekenis een tijdschrift als het onze zijn kan. Van vele kanten werd ons weer medewerking toegezegd. Vooral ook hopen wij, dat de plannen voor een tweede Vox-conferentie in Januari a.s. slagen mogen. Het overdenken van anderer standpunt kan immers tot bezinning over en beleving van het eigen inzicht veel bijdragen.

A m s t e r d a m, 2-9-'36.

H. H. GROSHEIDE.

---

## Boekbesprekingen.

„Is Handelingen 9 (met 22 en 26) en 15 in tegenspraak met Galaten 1 en 2?"; eene vergelijkende, exegetische studie door Dr. S. Greydanus. Uitgave van J. H. Kok N.V. te Kampen. 1935. Ingen. f 1.35.

De auteur bespreekt een groot aantal plaatsen uit de genoemde capita, die meermalen tegen de betrouwbare historietekening zoowel van „Handelingen" als van „Galaten" zijn aangevoerd, aangezien men de berichten van beide boeken met elkaar in tegenspraak achtte. Prof. Greydanus komt na breede vergelijking tot de conclusie, dat „de verschillen in deze onderscheiden berichten elkander niet uitsluiten. Zij kunnen zeer goed met elkander in overeenstemming gebracht en verklaard worden, zoodat zij blijken elkander deels aan te vullen, deels toe te lichten, en niet aan te tasten in hun waarheidsgehalte." De argumenten waarop deze conclusie is gebouwd zijn m.i. zeer deugdelijk; de verklaring der moeilijkheden geeft den indruk plausibel te zijn. Het gewicht van de besproken quaestie is duidelijk, wanneer men bedenkt, dat deze hoofdstukken zeer belangrijke perioden uit Paulus' leven beschrijven.

De overzichtelijkheid had bevorderd kunnen worden door een eenigszins gedetailleerde inhoudsopgave of doordat boven iedere bladzijde was aangegeven wat daar behandeld wordt.

S. J. R.

„The Church against the World" by H. Richard Niebuhr, Wilhelm Panck and Francis Miller. (Chicago-New York; Willett, Clark & Cy. 1935).

Een verschijning als deze verdient de aandacht om verschillende redenen. En wel allereerst omdat ze in het geheel van het Amerikaanse kerkelijke en theologische leven symptomatisch is. Zij is een uiting van de ontevredenheid met en het verzet tegen de overheersing van natuurwetenschap, sociologie en „humanisme" in het Christendom. Ten tweede omdat dit verzet nu gedeeltelijk een uitweg begint te zoeken (zij het ook in dit geval met grote reserve) in Barthiaanse richting. Wat in Europa reeds decennieën woelt, begint zich in Amerika net te roeren. Over Barth werd nog uiterst weinig gepubliceerd — en wat verscheen dient veelal „ter kennismaking". Nu echter schijnt de verschijning der Barth-literatuur frequentie te worden. Dit punt krijgt echter een eigenaardig accent door wat wij als derde noemen wilden: het feit dat de beide eerste auteurs

Duitsers zijn, en de derde, voorzitter van de World Student Christian Federation, wellicht via deze organisatie met de dialectische theologie in aanraking kwam. De Zwitserse theologie is import, en vindt zelfs in 1935 vrijwel geen Amerikaanse aanhangers.

Het boekje toont in 4 hoofdstukken („The question of the Church”, „The crisis of religion”, „Am. Protestantism and the Christian faith”, „Toward the independence of the Church”) aan, dat we, naast Lutheranisme en Calvinisme, van een 3e vorm van Protestantisme spreken kunnen: het Amerikaanse Christendom, dat opging in zijn sociaal-paedagogisch program. Daardoor maakte dit Christendom, de Kerk, zich onderdeel van de Amerikaanse cultuur, en bood als zodanig geen critiek op kapitalisme en nationalisme. Met het gevolg dat de Kerk eigenlijk niets te vertellen heeft, en dat de mensen overal elders eerder te raad gaan dan bij de Kerk. Het is saecularisme, tot in het hart van dit Christendom. (Panck). En het is vooral in de „social-gospel”-beweging onder aanvoering van John Dewey, dat men tegenwoordig de Kerk zo vermenschlijkt en verpolitiekt (Miller). De Kerk moet in de verkondiging van het evangelie der verlossing opnieuw haar opdracht en onafhankelijkheid terugvinden: slechts een Christendom dat los is van nationalisme of democratie kan waarlijk Christendom zijn (Niebuhr).

Voor een Hollands oor zijn dit geen onbekende klanken. Weer eens vragen we ons af wat toch eigenlijk die boven-alles-zwevende grootheid „Kerk” (met de getrouwe hoofdletter!) aanduidt<sup>1)</sup>; of men zo maar „The gospel of salvation” tegenover „The social gospel” stellen mag; en vele dergelijke vragen meer, waaronder die naar de juistheid van een inquisitie als Miller opent. Doch dan zijn we (zij het ook met reden) voorbarig, het boekje wil voorloopig niet meer dan deze vragen uitlekken, dan uitdagen. En die uitdaging lijkt ons maar al te gewenst.

Maart 1936.

H. J. HEERING.

Jan van Zijst, Lachspiegel, Schuyt, Velsen.

Op de voorpagina staat, dat dit een kostelijk studenten-verhaal is. Het spijt mij te moeten zeggen dat ik het met deze uitspraak niet eens ben. En meerdere studenten met mij. Het boek is ontzettend opgeschroefd, e c h t e geestigheid komt er vrijwel niet in voor.

H. H. G.

Th. Delleman, Het Heilig Avondmaal. Ing. f 1.90, geb. f 2.75.  
Uitgeversbedrijf de Pauw, Amsterdam.

Dit boek bedoelt op populaire wijze te handelen over het avondmaal. En naar mijn meening is de auteur er in geslaagd op een goede manier de gewone gemeenteleden te spreken over allerlei dat met dit sacrament samenhangt. Daarbij heeft de schrijver zich zooveel mogelijk wetenschappelijk verantwoord. Er zijn wel eenige punten, waarin ik met den auteur van meening verschil. Het is hier niet de plaats daarop in te gaan. We bevelen dit boek van harte aan.

H. H. G.

---

<sup>1)</sup> Vergelijk Dr. O. Noordmans' „Herscheping”.



„The Church against the World”, by H. Richard Niebuhr, Wilhelm Pauck and Francis Miller. (Chicago-New York; Willett, Clark & Co. 1935).

Een verschijning als deze verdient de aandacht om verschillende redenen. En wel allereerst omdat ze in het geheel van het Amerikaanse kerkelijke en theologische leven symptomatisch is. Zij is een uiting van de ontevredenheid met en het verzet tegen de overheersing van natuurwetenschap, sociologie en „humanism” in het Christendom. Ten tweede omdat dit verzet nu gedeeltelijk een uitweg begint te zoeken (zij het ook in dit geval met grote reserve) in Barthiaanse richting. Wat in Europa reeds necennieën woelt, begint zich in Amerika net te roeren. Over Barth werd dog uiterst weinig gepubliceerd — en wat verscheen dient veelal „ter kennismaking”. Nu echter schijnt de verschijning der Barth-literatuur frequenter te worden. Dit punt krijgt echter een eigenaardig accent door wat wij als derde noemen wilden: het feit dat de beide eerste auteurs Duitsers zijn, en de derde, voorzitter van de World Student Christian Federation, wellicht via deze organisatie met de dialectische theologie in aanraking kwam. De Zwitserse theologie is import, en vindt zelfs in 1935 vrijwel geen Amerikaanse aanhangers.

Het boekje toont in 4 hoofdstukken („he question of the Church”, „he crisis of religion”, „Am. Protestantism and the Christian faith”, „Toward the independence of the Church”) aan, dat we, naast Lutheranisme en Calvinisme, van een 3e vorm van Protestantisme spreken kunnen: het Amerikaanse Christendom, dat opging in zijn sociaal-paedagogisch program. Daardoor maakte dit Christendom, de Kerk, zich onderdeel van de Amerikaanse cultuur, en bood als zodanig geen critiek op kapitalisme en nationalisme. Met het gevolg dat de Kerk eigenlijk niets te vertellen heeft, en dat de mensen overal elders eerder te raad gaan dan bij de Kerk. Het is saecularisme, tot in het hart van dit Christendom. (Pauck). En het is vooral in de „social-gospel”-beweging onder aanvoering van John Dewey, dat men tegenwoordig de Kerk zo vermenschlijkt en verpolitiekt. (Miller). De Kerk moet in de verkondiging van het evangelie der verlossing opnieuw haar opdracht en onafhankelijkheid terugvinden: slechts een Christendom dat los is van nationalisme of democratie kan waarlijk Christendom zijn (Niebuhr).

Voor een Hollands oor zijn dit geen onbekende klanken. Weer eens vragen we ons af wat toch eigenlijk die boven-alles-zwevende grootheid „Kerk” (met de getrouwe hoofdletter!) aanduidt <sup>1)</sup>; of men zo maar „the gospel of salvation” tegenover „the social gospel” stellen mag; en vele dergelijke vragen meer, waaronder die naar de juistheid van een inquisitie als Miller opent. Doch dan zijn we (zij het ook met reden) voorbarig, het boekje wil voorlopig niet meer dan deze vragen uitlokken, dan uitdagen. En die uitdaging lijkt ons maar al te gewenst.

H. J. Heering.  
Maart 1936.

---

<sup>1)</sup> Vergelijk Dr. O. Noordmans' „Herschepping”.

## *Wij kondigen aan:*

- Dr. Ir. H. G. van Beusekom, Gezanten van Christus, J. N. Voorhoeve, den Haag.
- T. Kalma-Koops, J. van de Kieft, D. Bender, J. Kalma en M. J. A. Moltzer, Geestelijke Leiders (over Martin Buber, Mahatma Gandhi, Toyohiko Kagawa, Thomas G. Masarijk, Walther Rathenau), van Loghum Slaterus, Arnhem.
- A. G. Barkey Wolf, Vacantie van het ik?, K. Straatsma, Paaschboodschap, L. J. van Leeuwen, Zoo ik niet had geloofd, J. N. Voorhoeve, den Haag.
- Dr. J. L. Snethlage, Sowjet-Rusland zegt mij iets, Van Loghum Slaterus, Arnhem 1936.
- Dr. J. Tannay, Onbloedige Wereldrevolutie.
- Dr. B. ter Haar, Kerkgeschiedenis (met taken), Van Gorcum & Comp. N.V., Assen, 1936.
- S. Draaisma, Het wereld-einde nabij? Brandenburgh en Co., Sneek, 1936.
- J. van Dorp, Vandaag (twaalf preeken), firma M. J. van der Loeff, Enschede, 1936.
- Onder eigen Vaandel. 11e Jrg. no. 3 en 4 1936. (De Doleantie herdacht). Inhoud: Dr. J. Ch. Kromsigt, Mislukt?; Ds. H. G. Groenewoud, De Doleantie in Amsterdam; Dr. W. J. de Wilde, De geschiedenis der Doleantie buiten Amsterdam; Ds. G. Ph. Scheers, Dr. Hoedemaker en de Doleantie; Ds. H. C. J. van Deelen, De Theologische achtergrond van de Doleantie; Prof. Dr. Th. L. Haitjema, De doleantie en ons kerkelijk vraagstuk; Ds. A. B. te Winkel, Kroniek; Dr. K. H. Miskotte, Kanttekeningen bij het gedenkboek der doleantie. H. Veenman en Zonen, Wageningen.
- 

## *Mededeeling.*

Voor studenten bestaat de mogelijkheid een abonnement op het „Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis” (redactie: Prof. Dr. J. Lindeboom, Groningen; Prof. Dr. M. van Rhijn, Utrecht; Prof. Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink, Leiden.) te nemen met een reductie van 50%. In Sept. verschijnt nieuwe Serie, Deel XXIX, afl. 1. Men wende zich tot een der redacteurs van bovengenoemd tijdschrift.

---

## *Inning abonnementsgelden.*

Ter vermindering van incassokosten en ter vereenvoudiging van de administratie worden de abonné's verzocht het abonnementsgeld ad f 2.50 voor de 8ste jaargang (Oct. 1936 t/m Sept. '37) vóór 1 Nov. a.s. te storten op postrekening 2255 van Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen.

Na deze datum worden de abonnementsgelden, verhoogd met 15 cts. incassokosten, per kwitantie geïnd.



Juist verschenen:

**WEZEN EN TAAK DER KERK.** Een bundel opstellen onder redactie van D. Bakker, aan de hand van een Leidraad, opgesteld door het H.B. van de Ver. v. Vrijz. Hervormden in Nederland.

Erasmus-serie nr 17. Deze bundel bevat de volgende bijdragen: De Kerk als religieuze gemeenschap, door Dr C. J. Bleeker; De Kerk: haar begin, door Prof. Dr J. Lindeboom; De Kerk: haar beginsel, door Prof. Dr J. Lindeboom; De Kerk en de traditie, door F. W. J. v. d. Poel; Kerk en belijdenis, door Dr H. de Vos; De eenheid en verscheidenheid der Kerk, door Dr C. J. Bleeker; De eenheid der Kerk in haar Christusbelijdenis, door D. Bakker; Kerken Bijbel, door Dr J. N. Sevenster; Kerk en eredienst, door J. M. van Veen; De Sacramenten, door Dr H. de Vos; Kerk en Cultuur, door D. A. Vorster; De Kerk: haar organisatie, door D. Bakker. Prijs 75 ct.; bij 10 ex. à 65 ct.; bij 25 ex. à 60 ct.; bij 50 ex. à 55 ct.; bij 100 ex. à 50 ct.

Juist verschenen:

**WAT LEERT ONS DE DUITSCHE KERKSTRIJD?** door Dr H. Faber. Serie „Vragen-van-nu” nr 22. Prijs f 0.45.

Dit boekje behandelt de vraag, welke les er voor de Nederlandsche kerken uit den kerkstrijd in Duitschland te trekken is. Daar de vragen door den Duitschen kerkstrijd opgeroepen, niet alleen van wetenschappelijk-theologisch belang, maar voor alles van algemeen-kerkelijk en cultureel belang zijn, richt het zich tot die talloos velen binnen en buiten de kerken, wier belangstelling voor de positie van het Christendom in onzen tijd door het gebeuren in Duitschland gewekt is. De schrijver heeft als student in Marburg en Heidelberg gestudeerd en is sindsdien door zijn arbeid als secretaris van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en geloofsvrijheid in staat geweest de ontwikkeling der gebeurtenissen in Duitschland van nabij te volgen.

De schrijver geeft eerst een door vele aanhalingen verduidelijkt overzicht over den huidige toestand op kerkelijk gebied in Duitschland en bespreekt vervolgens de voornaamste factoren, die op kerkelijk gebied den gang van zaken hebben beïnvloed. Bij elk punt trekt hij dan een parallel met Nederlandsche toestanden. Zijn bedoeling is de Nederlandsche Christenen te doen inzien, dat de Duitse kerkstrijd hen veel leeren kan. Hij eindigt met een krachtig pleidooi voor grootere bewustwording in de kerkelijke wereld van de gevaren, die het Christendom in het heden bedreigen.

Ter perse:

**ONSTERFELIJKHEID OF OPSTANDING,** door Prof. Dr G. van der Leeuw.

Nieuwe, belangrijk uitgebreide uitgave van het oorspronkelijk in de reeks „Kerkopbouwgeschriften” verschenen werkje van den Groningsen hoogleraar. Prijs f 0.95.

Wij bevelen de lezing van dit helder, rijk, diepgaand geschrift allen leden van „Kerkopbouw” zeer aan. (Kerkopbouw.)

Maar ook aan de anderen bevelen wij dit geschriftje bijzonder aan, opdat het de gedachten op dit punt, welke vaak zo vervaard zijn, moge verhelderen.

(Herv. Kerkbode voor Groningen.)

Een uitnemend geschriftje. We wensen het in vele handen. (Onze Bode.)

Om een uiteenzetting te geven, zo helder, zo pikant, zo instructief en gemakkelijk te volgen als hier geschiedt, dit is bewonderenswaardig.

(Utrechts Predikbeurtenblad.)

Ter perse:

**DE WERELD WACHT,** religieus spel door Ds L. Bonga.

Een lekespel in optima forma, dat uitbeeldt de verschillende instelling van godsdienstige jongeren en ouderen op het leven. Prachtig wordt in het eind de taak van de kerk omschreven. Alle nadruk wordt gelegd op het samenwerken van jong en oud. Als er ooit een spel geschreven is, dat — juist nu — geeft wat wij nodig hebben in jeugd- en ouderenbeweging, dan is het dit!

Afzonderlijk catalogusje op aanvraag. Zichtzending gratis. De serie wordt regelmatig uitgebreid. Prijs 30 cent per nummer.

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers

VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN

Werken van Dr. G. H. van Senden

**INLEIDING IN HET RELIGIEUS MONISME.**

Prijs f 0.75.

**TYPEN VAN RELIGIE.**

Beschouwing over Oostersche, Joodsche, Christelijke en Germaansche religie in hun eigenaardigheid en beteekenis in 't heden.  
Prijs f 0.75.

**VRIJZINNIG CHRISTENDOM EN RELIGIEUS MONISME.**

Met een aanhangsel over het symbolisch karakter der Waarheid.  
Prijs f 2.20 ing., f 2.95 geb.

Verkrijgbaar in de Boekhandel

**VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM**

*Zo juist verschenen!*

● **PRINSES JULIANA VERLOOFD.**

42 foto's met tekst (Libel) . . . . . f 0.45

● **D. HANS: HOLLANDS BRUIDSPAAR.**

Een flink boekje met tal van schitterende foto's en tekst . . . . . f 1.—

● **ORANJE JUBELDAG.**

Uit het leven van Prinses Juliana en Prins Benno. Groot formaat album met tekst en foto's formaat 23 × 17 c.M. f 1.25

*Bestelt heden!*

---

Ondergetekende verzoekt VAN GORCUM & COMP. N.V., Boekhandel te Assen omgaand toezending van

..... ex. PRINSES JULIANA VERLOOFD à f 0.45.

..... ex. D. HANS: HOLLANDS BRUIDSPAAR à f 1.—.

..... ex. ORANJE JUBELDAG à f 1.25.

Naam: ..... Adres: .....



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),  
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —  
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Binnen Damsterdiep 54a, GRONINGEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 2.



NOVEMBER 1936.

---

### INHOUD

---

Dr. E. EMMEN, De Exegese der Reformatoren . . .	33
Dr. H. W. VAN DER VAART SMIT, De Dogmatische beteekenis van Dr H. Bavinck . . . . .	43
P. A. H. DE BOER, De „Theologie” van het Oude Testament . . . . .	49
H. J. HEERING, Kroniek . . . . .	53
Boekbesprekingen . . . . .	55

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



Dr. W. J. AALDERS

Hoogleraar aan de Rijks-  
Universiteit te Groningen

Mystiek. Haar vormen, wezen, waarde, geb. . . . .	f 5.90
De Grond der Zedelijkheid, geb. . . . .	- 7.50
De Incarnatie, geb. . . . .	- 7.90
Het Geweten, geb. . . . .	- 4.90

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, Batavia

Verschenen :

**THEOLOGIE EN SOCIOLOGIE, door Dr W. Banning.**

In de eerste hoofdstukken onderzoekt de schr. het ontstaan der moderne sociologie en haar verband met bepaalde wijsgerige inzichten; haar object en haar methoden, met name ook haar pretentie van grondslag der ethiek te kunnen of moeten zijn. Daarna behandelt hij verschillende sociologische stelsels (Durkheim, Simmel, Von Wiese, Vierkandt, Mc Dougall, Tönnies) en hun verklaringen van het geestelijk leven. Uitvoerig spreekt hij over de theologie als zelfbezinning des geloofs en de raakpunten daarbij met de sociologie, om ten slotte de bestaande sociologie der religie (Max Weber, Wach, Dunkmann) te onderzoeken. Het laatste hoofdstuk is een krachtig pleidooi om het religieuze leven, juist nu het bedreigd wordt, met sociale verschijnselen in verband te zien. Serie „Het Handboek" deel 17. Prijs ing. f 4.75; geb. f 5.75; bij intekening ing. f 3.75; geb. f 4.50. Men tekent in voor althans drie achtereenvolgens verschijnende nummers.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers*  
**VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN**

E. J. BRILL

—

UITGEVER

—

LEIDEN

*Zoojuist verscheen :*

**HEBREEUWSCHE GRAMMATICA**

DOOR

**Dr J. NAT**

Leeraar aan het gymnasium te Dordrecht en te Gouda

1936. xii en 136 pp. 8vo. Prijs in fraai linnen band f 2.50



# CONFERENTIE „VOX THEOLOGICA”

## WOUDSCHOTEN 19—21 JANUARI 1937

---

---

*Den Heer* ..

.....

.....

L.S.

In 1934 riep de redactie van het interacademiale tijdschrift „Vox Theologica” een conferentie van Nederland's theologen bijeen. Thans geschiedt dit ten tweeden male: van DINSDAG 19 TOT EN MET DONDERDAG 21 JANUARI a.s. worden in het conferentiegebouw „WOUDSCHOTEN” bij Zeist de theologische studenten van iedere richting en uit elke universiteit of hogeschool verwacht. De data zijn zo gekozen, dat voor den student de colleges nog niet hervat zullen zijn, doch dat hij op weg van zijn vacantie- naar zijn studie-verblijf de conferentie bezoeken kan; dat voor den predikant de drukke Kersttijd achter de rug ligt.

Het zal geen bevreemding wekken dat tot onderwerp dezer conferentie is gekozen

## *„Het Openbaringsbegrip”.*

Kerkpolitieke pogingen en discussies, en recente dogmatische publicaties bewegen zich voor een groot deel rond het openbaringsbegrip. De conferentie wil, door lezing en samenspreking, niet pretenderen algemeen-aanvaardbare oplossingen te zullen bieden; zij wil oprecht trachten, door misverstanden te doorbreken en begrippen te verhelderen, de Nederlandse theologie te dienen.

De volgende lezingen zullen daarbij tot inleiding en richtsnoer zijn:

„Het Openbaringsbegrip — historisch-phaenomenologisch” door prof. dr. G. v. d. Leeuw.

„Heilige Geest en Openbaring” door prof. dr. G. J. Heering.

„Schrift en Openbaring” door een nader bekend te maken Geref. spreker.

„Kerk en Openbaring” door prof. dr. Th. L. Haitjema.



De redactie spreekt als haar hoop en wens uit, dat velen, vooral uit de studentenwereld, deze unieke mogelijkheid tot gedachtenwisseling en wederzijds verstaan zullen benutten.

De Redactie der „Vox Theologica”:

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur.

H. H. GROSHEIDE (A'dam, V.U.), Red. Secr.

S. J. RIDDERBOS (Kampen).

E. VAN BRUGGEN (Utrecht).

P. J. ROSCAM ABBING (Groningen).

J. W. SIPKEMA (A'dam, S.U.).

(Voor practische mededelingen z.o.z )

Den Heer H. H. GROSHEIDE

Red. Secr. „Vox Theologica”

A m s t e l d i j k 85

A M S T E R D A M - Z.

Ondergteekende, .....

docent

student

predikant

te

straat en huisnummer .....

geeft zich op als deelnemer van de „Vox Theologica”-conferentie over „Het Openbaringsbegrip”, 19—21 Januari 1937 in Woudschoten te houden, en wenst de warme maaltijd Dinsdag om 6 uur niet / wel te gebruiken.

(ondertekening:)

## PRACTISCHE MEDEDELINGEN:

**Prijs:** f 7.—, te voldoen bij aankomst.

**Aankomst:** Dinsdag 19 Jan. vóór half acht 's avonds; er is een warme maaltijd om 6 uur (zie opgave-formulier).

„Woudschoten” is het gemakkelijkst te bereiken met de Zeister tram vanaf C.S. Utrecht; in Zeist kunnen goedkope taxies de deelnemers naar het conferentie-gebouw vervoeren.

**Vertrek:** Donderdag 21 Jan. om 4 uur n.m.

**Meenemen:** lakens, sloop (ook te huur), toiletartikelen.

**Verdere inlichtingen:** bij den redactie-secretaris (z.o.).

**Opgaven:** Zo spoedig mogelijk, doch in elk geval vóór 1 Januari a.s., bij den red.-secr.

(gebruik onderstaand formulier).

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),  
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —  
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Binnen Damsterdiep 54a, GRONINGEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR No. 2.

NOVEMBER 1936.

---

## *De Exegese der Reformatoren*

Reeds quantitatief omvat de nalatenschap der Reformatoren een zeer groot aantal exegetische werken. Daarin openbaart zich een uitgesproken voorliefde om midden in hun drukke, volle leven, waar zoovele vragen om antwoord riepen, in dezen critieken tijd de Schrift als Gods Woord te vertolken en als grondslag te aanvaarden voor de reformatie der kerk. De kwaliteit der exegese hangt onmiddellijk samen met de nieuw-verworven gezichtspunten, de resultaten der geestelijke worsteling. Het werd nu beslissend beleden: buiten Christus om is God een labyrinth, waarin het menschelijk denken omkomt; de kennis van God in het aangezicht van Christus wordt alleen uit de Schrift geput; de Christus-verkondiging is aldus de taak der kerk; met het Woord, niet met de sacramentele genademiddelen correspondeert het geloof, waarin de mensch door de H. Geest Christus' weldaden aangrijpt. Het was de suggestieve kracht van deze gedachten, welke den levensarbeid der Hervormers doortrok en vooral hun exegetische geschriften kenmerkte. En aan de haast van het schrijven ging de roeping om zóó in geestelijken nood te voorzien onmiddellijk vooraf.

Te beter zal men de waarde dezer exegese verstaan, naarmate zij met die uit scholastieke en humanistische kringen wordt gemeten. De uitspraak van Thomas van Aquino, dat het geloof de geopenbaarde leer van God en goddelijke dingen tot object heeft, leidde vooral door de vastheid der letterlijk geïnspireerde Schrift tot het systeem, dat in de „scholen”



werd opgebouwd. De Schrift levert de bouwstoffen voor de leer, die, tot eenheid verwerkt, bij pauselijk decreet aan de geloovigen wordt opgelegd. De dogmatiek komt zoo voor anker te liggen; de liturgie laat slechts weinig ruimte voor de prediking, die dan nog meestal in het moreele steken blijft. Niettemin is het zeer merkwaardig, dat de hoogtijden der scholastiek tevens met een opbloei der mystiek gepaard gaan; hoofd en hart hebben hun eigen wetten en kunnen elkander moeilijk, zeker niet straffeloos missen. Hiervan ziet men in de exegese de consequenties. De door het kerkelijk apparaat beveiligde tekst heeft immers verschillende aspecten. Nicolaas van Lyra, de groote leeraar der Sorbonne in den aanvang der veertiende eeuw, heeft zich van de bedoeling der bijbelverklaring nauwgezet rekenschap gegeven. De grond-tekst komt eerst aan de orde en in verband daarmee ook de Joodsche uitlegging. Lyra meent, dat alle bijbel-exegese van den letterlijken zin van den tekst moet uitgaan, maar door de allegorische, de moreele, tropologische en tenslotte door de mystieke vertolking moet gevolgd worden. In zijn hoofdwerk „*Postillae perpetuae*” zijn resultaten van gewicht te vinden, welke voorloopig de methode der uitlegging blijven beheerschen. Vooral de allegorese opende de deur voor populaire buitensporigheden, wat met de devotioneele mystiek, voorzoover deze de innigheid des geloofs bedoelde en speculatie vermeed, als een noodzakelijke tegenhanger tegen de Aristotelische schematiek moet beschouwd worden. De Schrift was een gegevenheid, welke de wetenschappelijke, practische en mystieke exegeet naar hartelust voor eigen belangen kon hanteeren, mits onderdanig aan het kerkgezag.

In den tijd van het humanisme komt een andere Schriftbeschouwing op. Waren er onder de humanisten, die de restauratie der klassieke eruditie door de ontdekking der litteraire bronnen voorstonden en de schoone vormen prezen, al spoedig begonnen sommigen ook den bijbel als deel der oud-christelijke letterkunde binnen hun gezichtskring te trekken. De studie der talen leidde daartoe. Laurentius Valla had het reeds gewaagd te wijzen op de groote gebreken der Vulgata. De kennis van Grieksch en Hebreeuwsch werd aanleiding tot gedegen, critisch onderzoek. Langzamerhand traden Colet in Engeland, Lefèvre in Frankrijk op den voorgrond; Erasmus was de roem van West-Europa. Zijn uitgave van het Grieksche Nieuwe Testament in 1516 was een gebeurtenis, welke voor de exegese van directe betekenis was. Ook de exegetische traditie, vooral van de Oude kerk werd opnieuw ontdekt. Het bijbelsch humanisme kwam op. Men bleef daarbij kerkelijk conservatief. Uit de nieuwe visie volgde wel een scherpe critiek op kerkelijke zeden en gebruiken, maar men vreesde tumult en volstond met eenige verlichte ideeën, zedelijke hervorming en de nadruk op navolging van Christus. Bij de uitlegging van den bijbel wist men duistere problemen te ontgaan en beperkte men zich tot het duidelijke en verklaarbare, dat de harmonie van den geest zou kunnen bevorderen. Als Luther zijn opmerkingen maakt bij Erasmus' N.T.-uitgave (Bazel, 1527), speurt men een andere opvatting, waarvan de toon reeds het verschillend luisteren naar de Schrift en het nieuwe levenstempo accentueert.

\* \* \*

Na het dogmatisch interesse der scholastieke exegese en de historisch-practische verklaring der humanisten kwam met de Reformatoren in

de exegese een kentering. Bij hen stond de uitlegging van den bijbel niet in dienst van een systeem of van de levenscorrectie allereerst; zij kwam voort uit den nood der ziel, der prediking, uit de zorg voor den kerkelijken arbeid in het algemeen. De commentaren zijn documenten der Reformatie. Terecht schrijft Dr. O. Noordmans: „De Reformatie is uit exegese geboren. Protestantisme is ook een protest inzake de uitlegging” <sup>1)</sup>.

In hun geestelijke worsteling was door zooveel teleurstelling over kerkelijke instanties de aandacht der Hervormers gespannen op de Schrift gericht. Niet neutraal nadert men dit boek, doch uit den vollen levensnood roept men om antwoord. Nu wordt het Woord Openbaring van den sprekenden God, verlichtend de duisternis van leven en denken, van enkeling en kerk. De dogmatiek wordt van het anker weggeslagen; vanuit dit stormachtige beleven wordt de moed tot gelooven en tot prediken sterk en bewogen. Er is sprake van roeping, van niet-anders-kunnen, van geestdrift tegen de verdrukking in. Men protesteert en getuigt. Wanneer wij nu de commentaren opslaan, hebben wij het besef te staan niet bij een kalme, rustige stroom, maar bij een bruisende rivier, die van alles meevoert onderweg, levend en bewogen, komend hoog van de bergen.

Bij de exegese lette men op het „ex”; wat uit het Woord komt, zal voor het persoonlijk geloof, voor den kerkelijken strijd, voor den opbouw der ruïnes beslissend zijn. De bijbel is het wapen in den strijd; men moet weten, hoe het te hanteeren. Luther zegt daarover in zijn tafelgesprekken, dat „men de heilige Schrift nimmer buiten practijk en aanvechtingen om kan verstaan. Alzoo heb ik den paus, de Universiteiten en alle geleerden, en door hen den duivel „mir am Halse kleben gehabt”; die hebben mij tot den bijbel gejaagd, zoodat ik hem ijverig gelezen en daarmee het juiste inzicht eindelijk verkregen heb.” Met voorliefde voor sommige bijbelgedeelten, die hem bijzonder grepen, zooals hij de Galatenbrief zijn Catharina van Bora noemt, werd dit inzicht steeds sterker gefundeerd. Toch meene men niet, dat deze belangstelling voor de zaak de nauwkeurige tekst-studie uitschakelde; men denke aan de vertalingen. Met gereede kennis toegerust, gaan de Hervormers den letterlijken zin na en weten de grammaticale figuren wèl te onderscheiden. Men onderzoekt de bedoelingen der bijbelschrijvers, beoordeelt het verband der verhalen (Calvijn b.v. acht het verhaal van Genesis 25 op een vreemde plaats ingevlochten); men heeft oog voor de gebrekkige verdeling in hoofdstukken en voor de fouten van onnauwkeurige afschrijvers. Het blijkt daarbij, dat men op de hoogte van de exegese van tijdgenooten is. Wat Erasmus schrijft, wordt door allen ernstig overwogen. Met commentaren van Lefèvre, één der leermeesters van Calvijn te Parijs, wordt gedurig rekening gehouden. Het zou de moeite waard zijn op saillante punten deze exegese te vergelijken en langs dezen weg het verschil in houding en richting tusschen den humanist en den Hervormer aan den dag te brengen.

Aan den arbeid der humanisten had men het te danken, dat de geschriften van vele kerkvaders nu gemakkelijk onder algemeen bereik waren. Het kwam den Reformatoren bij de uitlegging van den bijbel goed te stade; en waar het bovenal hun bedoeling was aan de oud-christelijke kerk aan te knopen, beteekende het beroep op hare corypheeën een

---

<sup>1)</sup> Dr. O. Noordmans, *Geestelijke Perspectieven*, Amsterdam 1930, blz. 70.

uitnemende schakel in de continuïteit van het kerkelijk leven en in het oecumenische denken. Augustinus kwam nu vanzelfsprekend voorop te staan. Zijn strijd met het Pelagianisme kreeg actualiteit, en dus ook de exegetische verdediging van den kerkvader. Evenzeer wordt aandacht gewijd aan Chrysostomus, Origenes, Hieronymus e.a., zoodat men zich in de reformatorische exegese op breed-kerkelijk terrein gevoelt.

Daarbij komt, dat men in deze uitlegging ook de resultaten van litteraire en wijsgeerige belangstelling verwerkt ziet. De reformatie is niet anti-cultureel. De kennis van klassieke dichters en historici, Vergilius, Tacitus o.a. is een symptoom van de erkenning der schoone letteren, die deze tijd weer gunstig gezind werd; menig illustratief citaat doet weldadig aan. Aristoteles' methode wordt somtijds bestreden, Plato becristiseerd. Zwingli's universeele geest had voor deze allen de meeste waardeering en wees aan helden en dichters der oudheid zelfs een plaats in den hemel. Zoo hebben de Hervormers hun exegetische taak aangevat.

\* \* \*

Zuiver wetenschappelijk hebben zij bij het volbrengen van deze taak niet willen zijn. Meissinger meent daarom, dat Luther als exegeet de vergelijking met Lefèvre, Erasmus en Melancton, ook met Nicolaas van Lyra en Paul van Burgos niet kan doorstaan; de commentaren brengen in bonte wisseling exegese, dogmatiek en prediking<sup>1)</sup>. Bij zulk een vergelijking is evenwel eerste eisch, dat men rekening houdt met het gezichtspunt van den betreffenden exegeet. De Hervormers willen geen toeschouwer-houding innemen; in de uitlegging van het Woord Gods is wetenschappelijke verantwoordelijkheid de eerste voorwaarde, doch de tekst grijpt tevens de existentie aan van den interpreet, zijn geloof, zijn prediking. Calvijn is daarbij meer bezonnen, Luther meer spontaan. Aanvankelijk zelfs beweegt de laatste zich gaarne in de allegorische uitlegging, echter slechts korten tijd. Het is n.l. de groote verdienste der Hervormers, dat zij met de allegorese volkomen gebroken hebben. In de Galaten-commentaar (4 : 24) spreekt Luther o.a. over het ongeoorloofde daarvan en meent, dat „zulk een uitlegging zich met de Schrift rijmt als een vuist op een oog”. Met zijn critiek op Origenes stemt Calvijn in (comm. 2 Kor. 3 : 6): „alzoo hebben vele oude uitleggers met het heilige Woord Gods wel heel vrij gespeeld als met een kaatsbal; er is geen zoo ongerijmde en wonderlijke dwaasheid geweest, die niet met eenige kleur van allegorie kon versierd worden”.

Het nieuwe en verrassende dezer exegese houdt verband met de overtuiging, dat in den bijbel God spreekt tot den mensch. Daarin had de Schrift gezag. Seeberg zegt terecht: „Er sah der Schrift auf den Grund und in jedem ihrer Worte empfand er Gottes Gegenwart”<sup>2)</sup>. Dit gaf aan het geloof een zekerheid, welke tot ernstige critiek en eerlijk radicalisme in staat stelde. Wat de Hervormer zelf had gehoord, bepaalde zijn élan in den strijd zoowel als in de zielszorg. „Daarom wordt het hoogste bewijs in de waarheid der Schrift overal ontleend aan de persoon Gods, die in haar spreekt,” zoo merkt Calvijn op in zijn exegese van 2 Petrus 1 : 20. In

<sup>1)</sup> K. A. Meissinger, *Luthers Exegese in der Frühzeit*, Leipzig, 1911, S. 37.

<sup>2)</sup> R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte IV, Die Lehre Luthers*, Leipzig 1917, S. 57.



dezen zin krijgt de Schrift haar karakter van *boodschap* terug, waartegen het scholastieke systeem het moet verliezen. Zoodra het gaat over roeping, komt Luther in geestdrift. Hij hekelt (comm. Rom. 10 : 14) degenen, die zich niet de minste zorg maken en op dwaze wijze zeggen: „wij hebben de waarheid, wij gelooven, wij hooren, wij roepen aan, alsof nu dat een toereikend bewijs er voor ware, dat iets van God stamt, omdat men zich inbeeldt, dat het uit God is en alsof het niet noodig ware, dat God zijn Woord bevestigt en meewerkt door volgende teekenen en voorafgaande beloften. Het Woord, dat de bijgeloovigen prediken, verschaft hun welgevallen, omdat het hun zoo in de ooren klinkt, als zij het hebben willen. Zij willen echter de hoogste vroomheid en zoo blijft hun zin ongebroken staan en levend hun eigen wil. Want het Woord bevindt zich noch in tegenstelling met wat zij denken noch staat het boven hen, maar komt overeen met wat zij zich voorstellen en zoo komt het bij hen er toe, dat zij nu in zekeren zin „dem Worte ebenbürtig” zijn of zelfs zijn rechter. Doch in werkelijkheid komt het Woord Gods, als het komt, in tegenspraak met onze zinnen en wenschen. Het laat ons niet ongebroken staan ook niet in datgene, wat ons het allerheiligste is, maar verwoest, ruikt uit, verstroot; zie Jer. 23 : 29. Daarom is dit een onbedriegelijk teeken, dat iemand Gods Woord werkelijk bezit en in zich draagt, wanneer hij niets in zich vindt, waarin hij zich bevalt, maar slechts wat hem mishaaft, wanneer hij bedroefd is over alles, wat hij weet, zegt, doet, lijdt, en slechts in anderen of in God waarneemt, wat hem bevalt — om ons op deze wijze te leeren, dat wij in God alleen welgevallen, vreugde en vertrouwen hebben, buiten ons of in den naaste vrede en geluk”. Dit breede citaat typeert de actualiteit der exegese.

Vandaar dan ook, dat de Reformatoren zich in hun uitlegging hevig verzetten tegen speculatie, tegen een beschouwelijkheid, die verre en vreemde dingen onder de loupe neemt en zich overigens in eigen vesting terugtrekt. Onvoldaan keert men zich daarvan af om zich te laten gezegen door de openbaring, die, concreet en zakelijk, Godskennis en geloof samenbindt. Bij Genesis 45 : 3 teekent Luther aan: „Die Philosophi disputuren viel und forschten nach Gott mit ihrem Speculiren und sind gleichwohl zu einem ziemlichen Erkenntniss gekommen (wie Plato); aber es ist doch Alles nur also damit gethan, dass er es gegen etwas anders gehalten und damit verglichen hat; es ist noch lange das Erkenntnis nicht, so Joseph gehabt, nämlich, dass Gott für uns Sorge, dass er die, so betrübt und elend sein, erhöere und ihnen helfe. Das hat Plato nicht schliessen können; der bleibst bei seinem Speculiren und übernatürlichen Gedanken, wie eine Kuh ein neues Thor ansiehet. Das ist aber das rechte Erkenntnis Gottes, dadurch wir den Willen Gottes kennen, und dass er allein weise sei, und helfen könne und sich unsern auch gern erbarmen wolle ..... So ist nun dies das rechte Erkenntnis Gottes, dass man wisse, dass seine Natur und Wille ist, welchen er in seinem Worte geoffenbaret hat, da er verheisset, dass er wolle mein Herr und mein Gott sein, und heisset mich denselben seinen Willen und Glauben fassen. Denn daselbst ist der rechte gewisse Grund geleget, damit die Herzen zufriednen sein”. Zoo brengt de Hervormer den inhoud van den tekst in direct verband met de levenssituatie, waarin hij verkeert<sup>1)</sup>. Hiermee hangt samen, dat men zich niet

<sup>1)</sup> Vgl. O. Ziegner, Luther und die Erzväter, Stuttgart 1936.

heeft te verdiepen in de verborgenheden Gods. Calvijn keert zich vaak heftig tegen de menschenlijke nieuwsgierigheid. „Hoe meer hij (de apostel) de hoogte der verborgenheden Gods verheft, des te meer schrikt hij af van de nieuwsgierigheid om te onderzoeken. Laat ons leeren niets van den Heer na te gaan, dan inzoover Hij het door de Schrift geopenbaard heeft; want anders treden wij in een labyrinth, waar men niet gemakkelijk uitkomt” (comm. Rom. 11 : 33). Tenslotte komt deze houding in het exegetiseeren voort uit de diepe eerbied voor de majesteit Gods, die zijn eigen geheimen heeft, die gehoorzaamheid vraagt en heil belooft.

Het is vervolgens van zeer groote waarde te zien, hoe christocentrisch de reformatorische uitlegging is. Zoodra de persoon van Christus, bevrijd was van sacramentalistische ketenen, van heiligen-entourage en van ambtelijke binding, bleek de rijkdom van den Koning der kerk opnieuw<sup>1)</sup>. Hoe richt Luther zich steeds op de nederigheid van den geïncarneerde: „Wie door navorschen en peinen niet in dwaasheid vallen noch door de heerlijkheid der majesteit onderdrukt wil worden, grijpe in geloof den Zoon Gods, zooals Hij zich in het vleesch geopenbaard heeft” (comm. Jesaja 37 : 16). Eschatologische spanning is aan den blik op Christus inhaerent, vooral ook volgens Calvijn: „Christus, de zon der gerechtigheid, straalt wel in het Evangelie, maar alzoo, dat de duisternis van den dood ons verstand steeds ten deele overheerscht, totdat wij uit de kerker van het vleesch geleid en naar den hemel overgebracht worden” (comm. 2 Petrus 1 : 19). Het is voorts opmerkelijk, dat beide Hervormers, zoodra in de exegese van de praedestinatie sprake is, de openbarings-relatie zoo sterk vasthouden. Dit behoedt hen voor een ontoelaatbaar betreden van het mysterie. Kenmerkend waarschuwt Luther (Rom. 9 : 16): „Maar hier vermaan ik: niemand storte zich in deze „Grübeleien”, wiens geest nog niet gereinigd is, opdat hij niet in den afgrond der wanhoop valle, maar reinige veeleer de oogen zijns harten met de beschouwing van de wonden van Jezus Christus”. Voor Calvijn is het evenzoo: „Inderdaad, daar Christus de eenige toevlucht is, wanneer alles verloren is, kunnen de ongelukkige zondaren, die den toorn Gods boven hun hoofd zien hangen, geen gegronnen troost hebben, tenzij Christus hun wordt voorgesteld” (Rom. 9 : 26).

Zoodra moeilijkheden zich voordoen in de exegese, houden deze uitleggers zich aan den regel, dat zij niet afdwalen in metaphysische hypothesen, maar de waarde van den tekst voor den geloovige nagaan. Het „om onzentwil”, „opdat wij” keert telkens terug. Tot wie nadenkt over de schepping in zes dagen, zegt Calvijn: „God verdeelt de schepping der wereld om onzentwil over zes dagen, opdat onze zinnen des te beter Gods werken zouden kunnen overdenken” (Gen. 1 : 26). De taal der engelen (in 1 Kor. 13 : 1) heeft op zichzelf niet zijn belangstelling; zij is in dit verband als hoogste vergelijking gebruikt, als „een uitnemende taal”; Calvijn betreft het op de eerezucht der Korintheërs, die zich om hun talenkennis voornaam achtten; „Gij moet nochtans niet denken, dat gij voor God meer geacht wordt dan een klinkende bel, indien gij de liefde niet hebt”.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Theod. Harnack, *Luthers Theologie*, 2 T., Neue Ausg., München 1927.



Het moge uit deze „steekproeven” blijken, dat in de reformato-  
rische exegese wetenschappelijk inzicht is verwerkt en terecht dienst-  
baar is gemaakt aan geloof, prediking en dogmatische overwegingen.

\* \*

De methode, die bij de exegese gevolgd werd, sloot zich aanvankelijk  
bij de traditie aan. Aan zijn studenten dicteerde Luther de teksten, die  
met interlineaire en marginale glossen waren voorzien; aan deze  
middeleeuwsche wijze van doen werden samenhangende voordrachten  
toegevoegd. Overigens blijkt de traditioneele scholing voldoende uit de  
manier, waarop de formeele logica wordt aangewend en uit de gewoonte  
om door negatie van wat niet bedoeld is de „pointe” van den tekst te  
treffen. Het is daarbij opvallend, dat Luther over een enorme, parate  
bijbelkennis beschikt en de gegevens gemakkelijk hanteert, als het ver-  
gelijkingen betreft; evenzeer zijn de citaten van kerkvaders een teeken  
van een rijke en scherpe belezenheid. H. Boehmer herinnert <sup>1)</sup> aan de  
beide foliobanden Augustinuswerken, waarin Luther's kantteekeningen  
voorkomen; wie zich daarin verdiept, heeft gelegenheid op te merken,  
hoe o.a. de neoplatonische mystiek door hem beoordeeld wordt.

De tekst, die bij de college's werd gebruikt, was de Vulgata, zoodat  
men zich aan de bestaande orde aansluit en van daaruit zijn critiek aanvangt,  
omdat Luther voldoende Hebreuwsch en Grieksch kent. Meissinger merkt  
in de exegetische handschriften een typische wisseling op van fijne,  
preciese arbeid en vluchtigheid, waarbij de Hervormer nu en dan genoeg  
neemt met wat Lefèvre en Reuchlin hebben beweerd; maar moet toe-  
voegen: „Und zwischen all dem Widerspruchsvollen, Dunklen, Fluktu-  
ierenden, das die philologische Bearbeitung, die theologisch-historische  
Erklärung und die auf volles Verständnis des Gelesenen ausgehende  
Lektüre dieser Arbeiten so sehr erschwert, eine Fülle funklenden Geistes,  
genialer Intuition, überraschend richtiger Urtheile, die über jene Störungen  
immer wieder wegführen und ein leidenschaftliches Verhältnis zwischen  
dem Autor und seinem Leser begründen” <sup>2)</sup>. Dit komt, omdat de uitlegging  
in het midden van den tijd staat en ingaat op de moeilijkheden van den  
strijd, waarover de teksten licht verspreiden.

Men bestudeere b.v. eens Luthers exegese van de Romeinenbrief <sup>3)</sup>.  
Formeel is van gewicht, dat na de grammaticale overwegingen en prachtige  
geniale opmerkingen nu en dan een „corollarium” volgt, een overzicht,  
waarin op sommige punten nader wordt ingegaan. Niet zelden voegt de  
schrijver ook een „moralische Regel” toe. Overal bespeurt men, dat de taak  
vol verantwoordelijkheid wordt verricht met breede kennis en met groote  
liefde. Met welk een zeldzame kijk op de allesbeheerschende iustitia Dei  
komt men hier in aanraking. Het is alles even frisch, soms gedurfd, steeds  
eerlijk, radicaal. Wie goed luistert, hoort de Reformator zoo dankbaar  
spreken, omdat hier de oorsprong der Reformatie is ontdekt. Het valt  
op, dat na het negende hoofdstuk ook met Erasmus' werken is rekening  
gehouden; deze waren intusschen juist verschenen. Luther nam er spoedig  
kennis van; maar terwijl de humanist bij zijn exegese vooral denkt aan

<sup>1)</sup> H. Boehmer, Luther im Lichte der neueren Forschung, Leipzig 1918, S. 58.

<sup>2)</sup> K. A. Meissinger, Luthers Exegese, S. 39.

<sup>3)</sup> M. Luther, Römerbriefvorlesung 1515/1516, übertr. E. Ellwein, München 1928;  
vgl. A. Schlatter, Luthers Deutung des Römerbriefs, Gütersloh 1917.



Paulus' strijd tegen het Jodendom, houdt de Hervormer zich bezig met het wezen van de gerechtigheidsleer zelf. Eigenlijk vindt de laatste hier gelegenheid vanuit zijn reformatorische visie alle punten der Rooms-katholieke kerkleer te bestrijden. Het ging hem steeds om de *zaak*. In de inleiding op de Galaten-commentaar vangt Luther aan: „Vor allen Dingen muss man wissen, was die Sache sei, davon St. Paulus in diesen Epistel handelt“, waarna over de beteekenis der gerechtigheid wordt gesproken, „denn wenn der Artikel, so da lehrt, wie man vor Gott sündlos und gerecht wird, verloren wird, so geht die ganze christliche Lehre dahin, und alle die Menschen, so auf dem ganzen Erdboden sind und diese Lehre nicht haben, die müssen eigentlich entweder Juden oder Türken, Papisten oder Rotten und Ketzer sein“. Eerst dan volgt een en ander over „was doch St. Paulus diese Epistel zu schreiben bewogen hat“. Men beseft, hoe de theologische belangstelling overweegt zonder dat de historische geheel en al wordt gemist.

Men kan ditzelfde waarnemen bij Calvijn. Methodisch beschouwd, komen de Hervormers in veel overeen. Zakelijk kan er belangrijk verschil zijn op ondergeschikte punten; in elk geval proeft men de verschillende karakters in de wijze van uitdrukken, combineeren en toepassen. Naast de origineele frischheid van Luther staat de strakke ernst van Calvijn, wiens innerlijke ontroering wordt teruggehouden en toch zijn geschriften doortintelt. Calvijn heeft zich over het beginsel der exegetische arbeid uitgelaten in een brief aan Gryneus te Bazel, tevens opdracht boven zijn Romeinen-commentaar <sup>1)</sup>. Hij acht daarin de voornaamste deugd van den uitlegger: klaarheid en korthed. Wie de gedachten van den schrijver duidelijk wil maken, late zijn gedachten niet afdwalen. Daarbij mag ieder zijn eigen meening hebben; men onderwerpe anderen niet aan eigen opvatting; Calvijn's gezichtspunt is: Gods kerk eenig nut aan te brengen. Melanchton heeft buitengewone kennis, doch behandelt niet alles. Bullinger is geleerd en gemakkelijk te verstaan. Bucer overtreft allen, doch is te uitvoerig. Niets menscheijks is volkomen en daarom waagt Calvijn het nog zijn werk nevens al deze te stellen. Het Woord Gods moet zoo hoog in aanzien staan, dat zoo weinig mogelijk uiteengerafeld wordt door verschillende uitlegging. Want zooals het als zonde geldt iets, aan God gewijd, te besmeuren, zoo is zeker iemand, die de allerheiligste zaak op aarde met onreine of ook met niet-goed-voorbereide handen aanvat, onverdragelijk. Eén mensch heeft echter niet een volmaakt inzicht; dat brengt ons tot deemoed en tot broederlijk streven. Ook door lust tot scherpe polemiek late men zich niet leiden. Men gehoorzame de noodzakelijkheid. In de exegese is verschil van inzicht mogelijk, in de dogmatiek is volgens Calvijn overeenstemming noodig.

Over eenige Jesaja-exegeten handelt Calvijn uit Straatsburg in een brief aan Vinet <sup>2)</sup>: „Zwingli fehlt es zwar an Geschick nicht, aber weil er zuviel Freiheit in Anspruch nimmt, so schweift er oft weit vom Sinn des Propheten ab. Luther, nicht sehr ängstlich in Beziehung auf die Eigenart des Wortlauts und die geschichtlichen Umstände, begnügt sich damit eine fruchtbringende Lehre herauszuschälen. Also ist wohl keiner fleissiger in dieser

<sup>1)</sup> Joh. Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, ed. R. Schwarz, Tübingen 1909, I S. 81ff.

<sup>2)</sup> Joh. Calvins Lebenswerk in seinen Briefen, S. 91.

Beziehung gewesen als Oekolampad, aber auch er trifft nicht immer ins Schwarze".

Men ga de methode van Calvijn eens na <sup>1)</sup>. Het treft b.v. bij de behandeling van de Psalmen, dat de historische achtergrond goed wordt onderzocht. In Psalm 42 spreekt David, als hij door Saul achtervolgd wordt. Het verlangen naar het heiligdom is terecht; de ceremonien zijn „pietatis exercitia" <sup>2)</sup>. Toch is dit verlangen niet de oorzaak van onze liefde tot God. Calvijn ziet hier, hoe God ons tot zich noodigt. — In de Romeinen-commentaar is het naast de rechtvaardiging des geloofs vooral de praedestinatie, welke uitdrukkelijk moet besproken worden. De eerbied voor de goddelijke vrijheid en het onvergankelijk besef van verantwoordelijkheid vormen tesamen een spanning, die afsteekt tegen de rustige scholastieke spitsvondigheden. Het „donkere in de exegeze" geldt hier inderdaad als van oneindig hoogere waarde dan het begrijpelijke en duidelijke; en het geloof wordt openbaar in zijn karakter van „nochtans". Niet zelden gebruikt Calvijn beelden, die treffen — als hij de zonde met een koning vergelijkt; het Kruis een zegeteeken noemt; als hij in Rom. 7 : 24 „ik, ellendig mensch" aldus toelicht: „een mensch, die naar den adem gaapt en bezwijkt". Ook Calvijn moet men lezen in zijn commentaren om hem te leeren begrijpen en waardeeren; het is merkbaar, dat hij denkt aan de gemeente, aan haar heil en opbouw, aan haar reformatie. De wetenschap staat hier in dienst van de kerk, waarmede zij in dit verband aan haar zijn bedoeling beantwoordt. Het heil der zielen weegt den uitlegger zwaar; Christus staat in het midden <sup>3)</sup>, en leidt in de verborgenheid Gods binnen. Zoo wordt de exegeze hier prediking; de exegeet wil de luisteraars brengen „coram Deo".

\* \*

De exegeze der Reformatoren droeg hun arbeid, onmiddellijk en actueel. De Schrift zou het antwoord geven op den nood van het oogenblik. Zoo is deze uitlegging vol polemiek. Bij het schrijven hunner commentaren hebben de Hervormers, zoodra zij den tekst afgevraagd hebben, het oog gevestigd op de Roomsch-katholieke kerk, haar sacramenten, haar verdediging van den vrijen wil, haar kerkelijke aanmatigheden, en ook op de secte, inzoover zij meer verwachten van den gerechtvaardigden mensch, dan van het Woord, dat steeds tot Christus heenleidt. De felheid van toon, de scherpte van formuleering hangt samen met deze polemiek.

Daarmede is in deze verklaringen een belangrijk stuk zielszorg gegeven. De relaties Woord—Geloof, rechtvaardiging—Christus, praedestinatie—verantwoordelijkheid kwamen op den voorgrond, zonder dat men aan redelijke religie, aesthetische beschouwingen, moralistische standpunten een offer bracht. In het paradoxe van het christelijk geloof school de kracht der reformatie. Juist het tegenovergestelde van alle quietisme bleek het „simul iustus simul peccator"; de eschatologische inslag

<sup>1)</sup> Vgl. A. Tholuck, Die Verdienst Calvins als Ausleger der H. Schrift, Hamburg 1839.

<sup>2)</sup> Calv. Opera (in Corp. Ref.) XXXI, C. 425; men leze vooral de zeer belangrijke voorrede op deze R.-comm., een deel autobiografie aan de hand van de ervaringen van koning David.

<sup>3)</sup> Vgl. Dr. E. Emmen, De Christologie van Calvijn, Amsterdam 1935.

(alles op God alleen te betrekken) had (althans voorloopig!) het kerkisme geoordeeld.

Intusschen is de exegese der Reformatoren<sup>1)</sup> door eenige onderstellingen gedragen, die een later geslacht nader zou moeten onderzoeken. Voor de Hervormers was de eenheid der Schrift een gegevenheid, waaraan niet te tornen viel, eigenlijk vanzelfsprekend. Hoe gemakkelijk zoekt men dan, de verschillende schakeeringen terzijde latend, overeenstemming te brengen tusschen de disparate deelen. Hier ligt een terrein van beteekenis voor historischen arbeid. De visie der Reformatoren op de Schrift als Woord Gods moge dan soms formeel aandoen en vanuit de historische wetenschap aanvulling behoeven, zij was bovenal door geloof gedragen, zooals de exegese keer op keer getuigt. Dat men steeds met Paulus' brieven begon, drukte op de uitlegging het stempel. In den brief aan Gryneus merkt Calvijn op, dat, wie de Romeinenbrief verstaat, de toegang tot het verstaan der gansche Schrift geopend is. Deze eenzijdigheid maakte de reformato-rische boodschap sterk. Haar afwijzen door te letten op de verschillende aspecten van den bijbel kan alleen, wie de boodschap van Paulus als onjuiste Evangelie-interpretatie kenschetst. De kennis der veelzijdige, veelkleurige Openbaring maakt ons wel voorzichtig met de idee der „*analogia fidei*”.

Het is tenslotte merkwaardig, dat de Hervormers in de opdrachten hunner commentaren internationaal zijn georiënteerd. In hoeveel verschillende richtingen hebben zij hun geschriften verspreid. Calvijn b.v. zond ze aan den koning van Frankrijk, van Engeland, van Polen, van Denemarken, van Zweden, aan edelen in Duitschland en Italië, aan geleerden als Cordier, Gryneus en Volmarus. Zoo werden deze exegetische werken wijd en zijd bekend. Dat dit een uitnemend middel is geweest om de Hervorming in verschillende landen te dienen, heeft de geschiedenis bewezen. Vooral de Reformator van Genève heeft gehoopt op een Europeesch-Protestantsche samenwerking. Het is hier niet de plaats daarop nader in te gaan, maar in het geheele levenswerk van dezen man, die vast van wil en tevens ruim van hart was, liggen te dien aanzien verrassende perspectieven van oecumenische strekking.

Het is niet bevreemdend, dat thans de exegese der Reformatoren in de verschillende landen wederom actueel kan genoemd worden. De documenten der reformatie hebben onzen tijd iets te zeggen. De nood der theologie vraagt om uitlegging der Schrift, die naast historische kennis het Woord Gods wil verstaanbaar maken en zoowel de rechtvaardiging door het geloof als de uitverkiezing Gods uit den tekst opnieuw tot ons geslacht kan doen spreken.

B r e d a

Dr. E. EMMEN.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Dr. K. H. Miskotte, Opmerkingen over theologische exegese, in: De Openbaring der Verborgeneheid, Baarn 1934.



# *De Dogmatische beteekenis*

## *van Dr H. Bavinck.*

Het is een zeer bijzonder Godsgeschenk geweest, Bavincks getuigenis van het koninkrijk Gods, van de „Magnalia Dei” te hebben mogen medemaken. Hij doceerde, doceerde machtig. Maar hij deed veel meer dan doceeren. Hij wist als Christen de wijdde en de heerlijkheid der openbaring Gods in Christus te doen gevoelen, de grenzen van het tijdelijke tegenover het eeuwige te doen beseffen, uit het kennen ten deele te doen uitzien naar den dag der volle oplossing van het mysterie. Hij sleepte mede om te knielen voor den troon des Lams.

Ik knoop aan aan enkele herinneringen, die stellig ook bij vele anderen nog diep en sterk in de ziel verankerd liggen. Ik noem het moment, eens, in de Schinkelkerk te Amsterdam-Zuid, toen Bavinck er preekte en hem de voorbede voor een ziek kind was gevraagd. Het waren zeer eenvoudige woorden, waarin dit gebed voor God werd opgedragen, maar ging er niet een diepe ontroering door de gansche kerk heen? Dàt was bidden. Daar bad een vader, die zelf voor zijn eigen kind bad en nu dat onbekende ouderpaar dat een ziek kind had en zijn voorbede vroeg, daar liefhad als zichzelf. Dat was waarachtige naastenliefde. We beleefden het.

Ik noem het moment, toen Bavinck in de Boomslootkerk te Amsterdam over den bekenden tekst preekte: „Dit is het eeuwige leven, dat zij U kennen, den eenig waarachtigen God en Jezus Christus, dien Gij gezonden hebt”. God te kennen in Jezus Christus; hoe groot en hoog als de Eeuwige, Onbegrijpelijke, Onzienlijke, zagen wij het mysterie voor ons; nochtans hoe levend nabij, hoe intiem bekend, hoe vertrouwd en veilig zagen wij den weg, de waarheid en het leven, vleesch geworden in den Zoon Gods. Dat was het koninkrijk Gods, dat ons gepredikt werd, zooals God wil, dat het gepredikt zal worden.

Ik noem het moment toen na eenige anderen Bavinck op een groote zendingsconferentie het woord verkreeg en over de universaliteit van het Christendom sprak. Wat werd het stil, muisstil, oecumenisch en universeel stil in die groote kerk. Daar was majesteit in de vergadering gekomen, de majesteit der grootheid van de openbaring Gods.

Ik heb hem, de irenische figuur, ook vaak hooren polemiseeren. En als hij in vuur raakte, dan waren het mokerslagen, waarmee de argumenten werden neergehamerd, dan volgden de argumenten op elkander, al zwaarder en al zwaarder, dat ze als bergen op den tegenstander vielen en het onmogelijk was dat er nog iets van hem overbleef — en dan, neen toch, dan bleef in het eind van den tegenstander alles over, dan reikte Bavinck in het eind hem de hand en zeide, dat zijn eigenlijke fout was, dat hij eenzijdig was, een fout, die aan al het menschenlijke inhaerent is en ook hemzelf drukte, dan — dan was het weer zoo, dat als de tegenstander bij het betoog tegenwoordig ware geweest, gij U zoudt kunnen voorstellen, hoe hij in het einde zou opgestaan zijn om Bavinck hartelijk te danken. Bavinck deed niemand zeer. En als hij iemand zeer dacht te doen, deed het hemzelf het meeste zeer. Niet het meest omdat hij zoo teergevoelig was. Maar men voelde het als nederigheid van den kleinen mensch tegenover den grooten God. De eerste rede die ik van Bavinck hoorde, rede bij de

opening van den cursus in October 1911, was over Rousseau. Alle geloofskracht van Bavinck betoogde en betoogde overtuigend; tegelijk deed de ootmoed in oprechtheid zeggen en belijden, dat Rousseau's eenige fout was geweest dat hij eenzijdig was. Ook Bavincks wetenschap was ootmoed.

Over de „dogmatische beteekenis” van Bavinck zou ik schrijven. Het bovenstaande is daartoe niet slechts inleiding, maar ook karakteristiek. De dogmatische beteekenis van Bavinck ligt er reeds in uitgebeeld. Thans volge een meer beredeneerde uiteenzetting.

Het hoofdkenmerk van Bavincks dogmatischen arbeid is het historisch karakter van dezen arbeid. In Bavincks hoofdwerk, de Gereformeerde Dogmatiek, is wel schier de helft, zoo niet meer, dogmengeschiedenis. Men heeft dat vaak een gebrek genoemd. Men wilde meer „belijndheid”, thetische en antithetische dogmatische belijndheid in het eind van elk hoofdstuk hebben. Ik heb het steeds als een deugd, als de voornaamste deugd van deze dogmatiek gevoeld, dat ze historisch is. Wat maakt de geschiedenis ootmoedig! Wie werkelijk Gods wegen in den gang der gedachten, de eeuwen door, mag leeren opmerken, ziet hoe de menschheid al de eeuwen door van betrekkelijk slechts weinige gedachten geleefd heeft, maar hoe het geslachten en nogmaals geslachten duurt, voor een enkele gedachte zich ontvouwd heeft. Een spreekwijze zegt, dat de Hollander in polders denkt en de Engelschman in werelddeelen. Welaan, de geschiedenis maakt theologisch van iemand die in polders denkt, iemand die in werelddeelen denken leert. En dat moet toch! Wat is er een naargeestige, pietlutterige polemiek over de pluizen van de franje der dogmatiek! Wat is er een beunhazerij van hen, die optreden alsof de geschiedenis der waarheid eerst met hen zelf begint! Wat wordt er een tijd verknoeid, en wat worden er daarbij zielen verknoeid, met haarkloverijen, omzoomd met verdachtmakingen, van kruidje-roer-meniets, die het handelsmerk van hun formuleerinkjes bij God meenen gedeponeerd te hebben! En wat wordt bij dat alles het Koninkrijk Gods een geweld aangedaan. Indertijd sprak prof. Buytendijk met een soms helaas bespot, maar toch zoo treffend woord van het seigneurale van het Christendom. Het Christendom wordt seigneuriaal zoodra het historisch wordt. In de historie is God groot en de mensch klein. En dat is de eerste en de laatste en de groote les, die de mensch en voor zichzelf en als beoefenaar der wetenschap en zeer in het bijzonder als beoefenaar der theologische wetenschap te leeren heeft. Het is Bavincks beteekenis, dat hij dogmatisch-historisch gewerkt heeft en daarmee aan de Gereformeerde dogmatiek het kostbaarste goed voor haar wetenschappelijke waarde nabij brengt, n.l. den eisch van den ootmoed. Wie dogmenhistorisch in „werelddeelen” denken leert, wie ziet hoe de gedachten Gods eeuwen en eeuwen omvademen en aaneenrijen en hoe nietig elk menschenatoom in die machtige compositie is, die de waarheidsgeschiedenis is, die moet leeren wat liefde is. In een tijd, waarin de kerk bij de „belijndheden” onhistorisch leeft, wordt ze liefdeloos. In een tijd, waarin historische zin de lijnen Gods leert zoeken en volgen, wordt liefde geleerd en beleefd.

Bavinck heeft dit ook geweten. Hij vreesde den tijd, die in zijn dagen komende was. Hij zag hoe sterk de diepte van den historischen ootmoedigen zin vaak verruild werd voor de vervlakking van de antithetische, scherpgewette „belijndheid” in onhistorischen, hoogmoedigen zin en



waarschuwde..... Maar hij had den tijd niet mee. Hij wist dit ook. Hij voorzag wat na hem gekomen is. De beteekenis van zijn dogmatischen arbeid zal het sterkst gevoeld worden, als het de kerken niet voor den wind gaat en verdrukkingen van binnen en van buiten nieuwen ootmoed werken. Dan zal men juist in dien historischen arbeid vinden, h o e Gods wegen verder te volgen.

Of Bavincks dogmatiek nu „onbelijnd” was? Verre van dat. Doch het is maar, wat men er onder verstaat. Soms doet men het voorkomen alsof „belijndheid” de kunst is om leerstellingen op te stellen, die de waarheid restloos onder woorden brengen en vastleggen en de kerk en haar leven voortaan binden. Deze kunst mislukt. Gelukkig mislukt ze, want ze is alchemie. En voorzoover ze „binden” wil, legt ze ketenen aan. Heeft dr. A. Kuyper b.v. niet indertijd daartegenover mooi in de voorrede op de uitgave der drie formulieren geschreven, dat deze drie formulieren „accoord van kerkelijke gemeenschap” waren. „Accoord”! Van „kerkelijke” gemeenschap! Men leze het goed en aandachtig. Die belijndhedensport is ook een zeer miserabele sport, want ze maakt van de kerk een kegelbaan, waar elk nieuw speler wat de ander opgezet heeft omkegelt. Dan krijgt de kerk de polemiekziekte en ze verliest haar hoog, haar seigneuraal karakter. Wat is „belijndheid”? Belijndheid is dit, dat men Gods weg, Gods lijn in de geschiedenis der dogmatische gedachten tracht te volgen en volgt tot op den dag van heden en dan in diepen ootmoed den aansluitenden stap op dien weg overpeinst, n i e t den aansluitenden stap van o n s, maar de volgende schrede Gods. Bij deze schreden Gods zijn duizend jaren als één dag en is de mensch met al zijn gedachten minder dan ijdelheid, de geheele wereld tegenover de grootheid Gods toch slechts als een druppel aan een emmer. Maar juist wie dit weet geeft in de geschiedenis belijndheid. En d e z e belijndheid is kenmerk van Bavincks dogmenhistorische dogmatiek; ze is de eenige juiste belijndheid, ook de eenige vruchtbare en de eenige opbouwende belijndheid. Wij hebben Bavincks dogmatiek om deze redenen in eere te houden; ze is een groote rijkdom der kerk van dezen tijd. En ze veroudert niet, nog lang niet.

Ik noem als ander kenmerk van Bavincks dogmatischen arbeid zijn prediking der universaliteit van het Christendom.

In het formulier van den doop alsook in het nieuwere formulier over de openbare belijdenis in de Gereformeerde kerken wordt het woord „Gereformeerd” niet gebruikt. Er wordt in deze formulieren uitsluitend van de „Christelijke kerk” gesproken. Die universaliteit kenmerkte Bavincks dogmatiek. Er is een Gereformeerdheid, die bij de behandeling van het kerkbegrip aan een gevangenis doet denken; de deuren zijn louter tralies en kunnen haast niet open. Bij Bavinck stonden de kerkdeuren zoo wagenwijd open als geen andere deuren ter wereld openstaan. Hij zag uit naar „de” Christelijke kerk en dacht „in werelddeelen”. Tegelijk be- teekende dit bij hem geen onbeslistheid in overtuiging. Zijn dogmatiek noemt zich Gereformeerde dogmatiek. En ze is het. Voor hem had de Gereformeerde overtuiging een wereldtaak op de wijze als de Oranjes in den bloeitijd der republiek Neerlands taak zagen en vervulden. Zijn gansche overtuiging was een bede tot allen, die de verschijning van Christus lief- hadden. Zijn dogmatiek zag op elk punt uit naar de harten en zielen der anderen om te winnen, altoos te winnen en bijeen te vergaderen voor het



koninkrijk Gods. Men leze zijn oratie „De Katholiciteit van het Christendom”, waarin hij o.a. die richting onder de afgescheidenen bestrijdt, die door haar piëtistisch in de eenzaamheid zich terugtrekken of methodistisch de wereld aanvallen en met geweld trachten te veroveren, wel „tot bestrijding, tot verwerping, niet tot de overwinning der wereld door het geloof in staat is” en „een miskennis is der waarheid, dat God de wereld heeft liefgehad”. Dát is de universaliteit, waarvan Bavincks dogmatiek vervuld is, de universaliteit van de liefde waarmee God de wereld heeft liefgehad. „Elke secte”, aldus Bavinck in deze zelfde rede, „die eigen kring voor de eenige kerk van Christus houdt en uitsluitend in het bezit der waarheid zich acht, kwijnt en sterft weg als een tak, die van zijn stam is gescheurd”. Bij het graf van prof. Brummelkamp prees Bavinck dezen nobelen man als een „die vooral de scheiding in verband bleef houden met de kringen der geloovigen daarbuiten”. De Gereformeerde dogmatiek is oecumenisch. De Gereformeerde kerk kan alleen leven, ook „door het geloof de wereld overwinnen”, als ze zichzelf kent en ziet als slechts een „tak aan dien stam”, uit welken ook andere takken ontspruiten. Vergeet de kerk dit, zegt Bavinck, dan kwijnt en sterft ze als secte weg. Een strooming, die eigen kerkbegrip verabsoluteert en de heimwee naar de gemeenschap der heiligen uit de gansche wereld mist, kent het Christendom niet. Bavincks dogmatische arbeid is de best denkbare medicijn tegen sectarisme. Het grondbeginsel van zijn dogmatischen arbeid, dat God de wereld heeft liefgehad, snijdt van den aanvang af alle sectarisme af en brengt in de ruimte der universaliteit.

Als derde kenmerk van zijn dogmatischen arbeid zou ik willen noemen de diep religieuze natuur van dezen arbeid. Dat is, al moest het vanzelfsprekend zijn, toch niet zoo vanzelfsprekend en ook niet zoo gemakkelijk als het lijkt. Hoofd en hart is twee. En al is de Christen met zijn gansche hart en met geheel zijn verstand arbeidzaam in het koninkrijk Gods, dan gebeurt het nog niet zonder meer vanzelf, dat het gansche hart in den ganschen hoofdarbeid gelegd kan worden en dat in het systeem „de ziel overwint”. Dat is het machtige in het werk van dezen Christen-geleerde. Dogmatiek schrikt af, als ze intellectualistisch wordt, als ze scherp-slijperig denk-motieven aan denk-motieven wet en met het lange mes zich een doortocht in het rijk der intellectualia vecht. Het moge soms voor „belijnd” gehouden worden zoo te doen, in der waarheid wordt daardoor juist alle „lijn” geëffaceerd. Maar dogmatiek boeit als in het gansche bouwwerk en in elk onderdeel van het bouwwerk de aanbidding Gods de grondtoon is, de gansche ziel in deemoed voor den Almachtige knielt, en de „ziel”, de Christelijke ziel, de denkstof met deemoed, met warmte, met leven bevrucht. Dan paart zich aan de wijde van den blik in het universeele der liefde, waarmee God de „wereld” heeft liefgehad, het intieme der warmte van de Christen-persoonlijkheid, die, al opent ze de binnenkamer niet, toch overal laat weten, dat de binnenkamer de geboorteplaats en de wijdingsplaats van den arbeid is. Bavincks dogmatiek is religie. De beteekenis van zijn dogmatiek zal daarom het grootste zijn in dagen, waarin de religie verdiept en veredeld wordt.

Laat ons nu samenvattend mogen zeggen, welke een kostelijk geschenk Bavincks dogmatische arbeid voor de Christelijke kerk is, met

name dat mooie, vierdeelige werk, dat als „Gereformeerde dogmatiek” aan de kerk geschonken is! In dat werk vol diepe religie, wijde universaliteit en deemoedigen historischen zin, ligt een cultuurmonument ter tafel, dat de „afgescheidenen” en „doleerenden”, en waarlijk niet alleen hen, op eenmaal tot volle cultuurhoogte tracht op te heffen en mee te nemen, dat hen inschakelt in den gedachtegang der eeuwen en alle dingen van natuur en genade leert zien onder het licht van Gods werk vanaf den beginne, een werk, dat van hun kerken cathedralen maakt. Daar rijen zich de namen aaneen van al de groote denkers uit de gansche wereld-geschiedenis en er is er niet een, met wien deze dogmatiek in geen verband staat. Al te saam brengen zij willens of onwillens goud, wierook en myrrhe aan. Het wordt gevoeld hoe het God is, die in alle gedachten der menschheid werkt en in de compositie van dit groot geheel aan den getuige van den Christus de centrale plaats, den centralen kansel gegeven heeft. Van Plato en Aristoteles af tot de mannen van den modernsten tijd toe, worden zij hoofdstuk na hoofdstuk genoodigd, — niet om te hooren hoe zij gedwaald hebben, maar om te hooren hoe de onbekende God, dien zij kennende en niet-kennende dienden, God is die de wereld in Christus alzoo uitnemend heeft liefgehad. En met al de wapenen der hoogst geschoolde denkkraacht, met al de kennis der argumenten van hem die rijp en diep heeft nagedacht over al wat door menschen is gezegd en gedacht, wordt dan de geheele cultuurwereld door het geloof overwonnen in het geloof aan Gods voet gelegd.

Kuyper en Bavinck, hoe vullen zij elkander aan, Kuypers dynamische kracht, Bavincks gedachtendiepte. Kuyper heeft kerken gebouwd, Bavinck heeft er cathedralen van gemaakt. Althans in principe. Want wat de dogmatiek doet, moet door de geloovigen worden geaccepteerd en beleefd. Bavinck voelde maar al te goed in later jaren, dat het kerkvolk, al waardeerde en eerde het hem, de hoofdlijnen van zijn dogmatiek toch niet in zich opnam en de ontwikkeling van het kerkelijk leven door den geest van zijn werk niet werd bezielde. Het volk kwam niet mee. En indien het volk niet meekwam bleef zijn cathedraalbouw een cathedraalbouw op papier. Daarom heeft Bavinck zijn dogmatiek gesloten (de derde druk is geheel gelijk aan den tweeden druk) en is „den boer opgegaan”. Dat deed hij, de man die de stilte en rust van zijn studeerkamer zoo minde, waarlijk niet uit voorliefde voor een vertoeven tusschen de wielen. Het was hem een opoffering. Maar het was een pogen om wat op papier gebracht was, onder de menschen te krijgen en ze mee te slepen in de richting, waarin Bavinck zoo gaarne het religieuze en kerkelijke leven zich zag ontwikkelen. Het volk vond Bavincks woord mooi. Hij was een geliefd en gevierd redenaar. Maar de geest der kerken was niet dezelfde als de geest van Bavincks persoonlijkheid en dogmatiek. Hoe meeslepend en ontroerend, overtuigend en opbouwend Bavincks predikingen en redevoeringen ook waren, het werd niet bereikt, wat Bavinck met zijn gaan onder de menschen bedoelde, namelijk, dat zij waarlijk en met vol verstaan en met geheel den geest zouden meegaan. De afstand bleef. De geest der kerken was over het algemeen een andere dan de zijne; niet in de Gereformeerdheid; Bavincks Gereformeerdheid en de Gereformeerdheid van het kerkvolk tot hetwelk hij sprak was dezelfde. Nochtans was er verschil. Misschien dat voor Bavincks dogmatiek separatie en doleantie nog te kort geleden waren en



de kerkelijke antithesen te sterk waren tegenover de katholiciteit en universaliteit van zijn dogmatischen arbeid. Maar — de toekomst der kerk, als deze waarlijk in den zin der oude formulieren „de” Christelijke kerk zal zijn, ligt toch in het laatste, niet in het eerste. Er is een „Groote Kerk” noodig voor Bavincks dogmatiek. Deze „Groote Kerk” heeft trouwens ook Kuiper bedoeld. Zoo is er tragiek in de kerkgeschiedenis der laatste eeuw.

Of Bavinck het dogma vooruit heeft gebracht? Ja, inderdaad. Hij heeft, wat we zouden willen noemen het dogma weer „open” gemaakt. Niet alleen herstelde hij het contact met de cultuur ten volle, maar ook deed hij het dogma historisch verstaan, zóó goed en diep historisch verstaan, dat Gods werk in de dogmengeschiedenis kon worden gezien, gevolgd en beleefd en het kind van dezen tijd dogmatisch den band van verleden, heden en toekomst kon zien. En, zal aan den voortbouw van het dogma medegewerkt kunnen worden, dan is juist dit eerst en vóór alle dingen noodig. Trouwens, indien ergens geldt, die gelooven haasten niet, dan is het op d i t gebied. Dogma's groeien niet in jaren, maar in eeuwen. Het trinitarisch dogma, het Christologisch dogma, het sacramentsdogma, ze zijn er als zoovele bewijzen. Zal iemand dogmatisch medewerken, zal een kerk den dogmatischen voortbouw bevorderen, dan moet niet slechts het inzicht in het naaste verleden aanwezig zijn, maar dan moet het verleden van „de” Christelijke kerk over eeuwen door en door gekend worden. Dan moet men uit den „stam” en niet uit een „tak” leven, al leeft men ook bewust als „tak”.

Het is de vraag of de Protestantsche kerk nog tot dogmavorming in staat is. Ze is verdeeld en helaas zoo sterk verdeeld, dat de Protestantsche cathedra voor eenige cathedraal nergens meer staat. Er zijn wel levende en krachtige richtingen die conclusies op rapporten kunnen opstellen, die meeningen kunnen formuleeren en die in apologetisch-thetischen arbeid wonderveel kunnen „leisten”, maar — is de Protestantsche kerk nog tot dogmavorming überhaupt in staat? In deze eeuwen is het Schrift-dogma, maar meer nog het kerkdogma in geding. De reformatie heeft wel beide dogmata nieuw aan de orde gebracht, doch de oplossing is nog niet bereikt, in geen enkel land en in geen enkele kerk. Er wordt aan gewerkt. Gods werk omvat ook d e z e eeuw tot in de laatste toekomst. En door alle verdeeldheid en antithesen, polemiek en apologetiek heen groeien de gedachten Gods, die God ons voordent en doorleven laat. Objectief moet daarom dogmavorming nog mogelijk zijn. Maar — zal er subjectief daartoe nog voldoende geloof en geloofskracht op de wereld zijn? Waar is „de” Christelijke kerk alhier? Goed, die vraag is beantwoord. Die vraag wordt telkens en door velen beantwoord. Het is hetzelfde doop-formulier, dat in de meest verschillende kerken de meest verschillende ouders deze zelfde vraag op dezelfde manier beantwoorden doet. Toch blijft de vraag. Waar ze werkelijk haar antwoord vindt, worden kerken tot „cathedralen” en schrijdt de dogmavorming voort. Hieraan heeft Bavinck gearbeid. Hiertoe heeft hij alle dogmata „open” gemaakt, historisch het moment leeren verstaan waarin wij geestelijk en kerkelijk leven, uitzicht op de toekomst gegeven en opgeroepen tot de inderdaad zeer groote taak die „de” Christelijke kerk ook nu nog op de wereld heeft. Alnaarmate „de” kerk geestelijk grooter wordt, zal zijn werk des te meer en des te beter worden verstaan.



Wij eindigen met de slotwoorden van Bavincks dogmatiek, waarin hij het einddoel der dingen noemt, den komenden dag n.l. waarnaar al zijn arbeid uitziet, den grooten dag waarin „alwat in den hemel en op aarde is, tot één vergaderd is onder Christus als Hoofd en alle schepselen zijn en leven en zich bewegen in God, die alles in allen dan is, die in den spiegel zijner werken al zijn deugden weerkaatst en daarin zichzelf verheerlijkt”.

Den Haag.

Dr. H. W. VAN DER VAART SMIT.

---

## *De „Theologie” van het Oude Testament.*

De laatste jaren brengen op oud-testamenties terrein weer studiën welke „theologie” willen geven. Het lijkt mij niet eenvoudig al de oorzaken hiervan op te sporen, twee liggen er echter voor de hand: ten eerste wordt er hoe langer hoe meer gevoeld dat 'n bepaald soort histories-crities onderzoek ons eerder voert tot historisme dan tot verstaan van de godsdienstige bedoeling der auteurs, en ten tweede verlangt de theologie en de kerk meer dan ooit 'n gedocumenteerde uitspraak over de waarde van het O.T. voor het christelik geloof.

Historie, kerk, theologie — drie woorden, welke door het veelvuldig gebruik meer dan andere nadere bezinning eisen. Er is zover ik weet geen studie in de laatste tijd verschenen, welke zich zo grondig met de zin der woorden en hun onderlinge verhouding bezig houdt, als Van der Leeuw's „Inleiding tot de theologie” (Paris, 1935). Ik acht mij bij lange na niet bevoegd, deze studie, welke zulk een breed terrein omvat, te beoordelen. Bij enkele uitspraken, de exegese betreffend, heeft de schrijver mij niet kunnen overtuigen van de juistheid van zijn schema. En daar deze samenhangen met de zoeven genoemde twee oorzaken, noem ik hier mijn bezwaren: wanneer men uit het eerste hoofdstuk van het tweede deel (Historische Theologie) moet opmaken wat historische wetenschap is krijgt men: vaststelling van gegevens uit het verleden. Zo is de decaloog histories een bedoeïnenwet (ik laat hier natuurlijk rusten of dit juist is). De kerk mag hier niet bij blijven staan, want niet wat e mente auctoris is, is voor haar tenslotte van belang, neen het gaat haar om de in de text tot de mens komende Verkondiging (blz. 134, 135). De kerkelijke interpretatie, de pneumatiese exegese, krijgt hier het laatste woord. Dit lijkt mij 'n vervlakking van het begrip historie, en 'n overspanning van het begrip kerk, onjuist voor de geschiedenis van de godsdienst van het O.T. zowel als voor de kerkelijke praktijk.

„Du sprichst ein grosses Wort gelassen aus.” Ik ben dan ook blij dat ik dit artikeltje besluiten kan met een uitspraak, over wat geschiedenis en haar bestudering is, van dezelfde hooggeleerde auteur!

„Theologie” van het O.T. brengen de laatste jaren de reeds bejaarde Züricher hoogleraar Ludwig Köhler, zijn jongere ambtgenoot uit Bazel

Walther Eichrodt, en de zgn. „Barthiaan”: Wilhelm Vischer<sup>1)</sup>. Alle drie, Köhler, Eichrodt zowel als Vischer, erkennen de waarde en het recht van crities onderzoek, maar zij nemen toch ieder 'n eigen plaats in door hun verschillend uitgangspunt. Eerst iets over Vischer's opvattingen.

„Dass und zugleich inwiefern das alte Testament Gottes Wort ist, sagt am kürzesten der Apostel Paulus in dem Satz (Röm. 10, 4): „τέλος (γὰρ) νόμου Χριστός: das Ziel (Ende und Sinn) des alten Testaments ist Christus.” Damit ist alles gesagt. Und es kann sich für uns nur darum handeln, darüber nachzudenken, was damit gesagt ist.”

Deze eerste zin van „d. a. T. als Gottes Wort” geeft op heldere wijze het uitgangspunt van de schrijver aan. Een feit uit de godsdienstgeschiedenis is dat het O.T. in een bepaalde tijd, de tijd van het N.T., als godsdienstige eenheid is opgevat. In het détailonderzoek wordt dit nog al eens over het hoofd gezien of niet genoeg naar waarde geschat. De verruiming van blik door meerdere kennis van de omliggende volken en oudere tijden, hoe belangrijk ook, is niet alleen door haar fragmentarisch karakter weleens gevaarlijk te noemen daar zij de ogen kan sluiten voor de gegevens van het O.T. zelve, 'n verzameling van geschriften toch, voortkomend uit een bepaalde stammengroep in 'n tijdsruimte van slechts vijf eeuwen. Belangrijk lijkt mij dan ook dat Vischer open oog heeft voor een eenheid. Nu brengt het argument der geschiedenis direct mee dat ik het woordje „betrekkelijk” voor eenheid plaats. Vischer kan dit niet doen, daar zijn argument een geloofsuitspraak is. Ende und Sinn is de persoon van Christus. Aan het eind van de inleiding tot „das Christuszeugnis” citeert hij Augustinus' uitspraak: lees de profetische boeken zonder dat ge er Christus uitleest, wat kunt ge dan smakelozers en flauwers aantreffen. Lees er Christus uit, dan smaakt u niet alleen wat ge leest, het zal u zelfs dronken maken.” Toch voert Vischer een ander argument aan voor zijn eenheidsopvatting: „das ganzheitliches Denken” van de semiet. Hij gebruikt hier dankbaar de zo belangrijke verheldering in de structuur der psyche van de semiet ons door Pedersen gegeven (voornamelijk in zijn bekende werk „Israel, its life and culture” 1926). Het begrip „totality” van Pedersen is een op histories-psychologische wijze verkregen inzicht. Wanneer ik het goed zie ontstaat Vischer's uitgangspunt uit 'n verbinding van dit inzicht met 'n dogmatiese conclusie op oncritiese, onhistoriese wijze getrokken uit Paulus' woord. 'n Juist inzicht dus, echter vergroeid tot een onjuist uitgangspunt doordat de wijze waarop het juiste inzicht verkregen was, losgelaten wordt bij de lezing van Rom. 10<sup>4</sup>.

Vischer gevoelt zeer goed 't gevaar in 'n typologische of allegorische exegese terug te vallen. Hij wijst deze resoluut af, maar zijn argumenten hierbij kloppen niet met het „einheitliches Denken”. „Weil die Allegorese

<sup>1)</sup> L. Köhler „Theologie des Alten Testaments”. Mohr, Tübingen. 1936.

W. Eichrodt „Theologie des Alten Testaments”. Teil I 1933, Teil II 1935, Hinrich, Leipzig.

W. Vischer „Das alte Testament als Gottes Wort”, 'n voordracht in 1927 gehouden en in de 5e jaargang van Zwischen den Zeiten Heft 5 afgedrukt. Kaiser, München.

„Das Alte Testament und die Verkündigung”, 'n voordracht, verschenen in Theologische Blätter Jan. 1931, Hinrich, Leipzig.

„Das Alte Testament und die Geschichte”, Zwischen den Zeiten, Heft 1, 1932.

„Das Christuszeugnis des Alten Testaments”, Kaiser, München 1935, 'n boek dat zijn voorbereiding vond in artikels in „Zwischen den Zeiten”.

blind macht für das Ärgernis, es aber nicht überwindet, darum ist sie als Methode abzulehnen" zegt hij na de aanhaling van Jezus' woord: zalig wie zich niet aan mij ergert. (d. a. T. als Gottes Wort). Telkens neemt hij woorden uit 't Johannesevangelie, en wel voornamelijk de uitspraak uit de proloog — wellicht het moeilijkste stuk van 't N.T. met betrekking tot de vraag aangaande semietiese achtergrond — het woord is vlees geworden. „Es ist das bleibende Verdienst der historisch-kritischen Forschung des 19. Jahrhunderts, den Irrtum der Inspirationslehre des 17. Jahrhunderts aufgedeckt und das Geschichtlich-Menschliche der heiligen Schrift gezeigt zu haben. Das Wort ward Fleisch. In ihrer Fleischlichkeit, in ihrer zeitlichen Bedingtheit und geschichtlichen Zufälligkeit bezeugen die Schriften des A.T. und N.T. diese Fleischwerdung." Een logos-leer, welke echter verstaat van het eenheitliches Denken der semieten. De ergernis waarvan Jezus sprak t.a.v. zijn persoon wordt zonder meer gelijkgesteld aan de ergernis welke we gevoelen om de O.T.iese historie als getuigenis van Christus te verstaan (d. A.T. und die Geschichte).

Zoals te begrijpen is vertoont de behandeling der O.T.iese geschriften zowel de goede als de verkeerde zijde van het uitgangspunt. Het valt echter buiten de opzet van dit artikel hier verder op in te gaan. Ik constateer hier een vermenging van geloof en wetenschap, waarbij noch het een, noch de ander gebaat is, welke voert tot speculatie met histories materiaal.

Vinden wij bij Vischer dus voornamelijk de tweede der genoemde oorzaken, bij Eichrodt en Köhler overweegt de eerste.

Eichrodt's uitgangspunt wordt duidelijk in de eerste paragraaf van 't eerste deel, die taak en methode beschrijft. 't Blijkt te zijn de systematiese rangschikking van op historische wijze gewonnen inzichten in de geloofswereld van 't O.T. En de taak wordt dan 'n Gesamtbild van die geloofswereld te gewinnen. Volgens hem heeft de O. T.iese theologie een Januskop, 't ene gezicht is gericht naar de algemene godsdienstgeschiedenis en 't andere naar het Nieuwe Testament. De affiniteit tot het N.T. is er niet een slechts van historische aard, er bestaat een Wesensverwandschaft met 't N.T. welke uitgedrukt wordt in de Königsherrschaft Gottes in dieser Welt.

Wanneer dit 't resultaat is van grondige exegese zowel van 't oude als van 't nieuwe testament is het duidelijk dat men ook van een Lebensbewegung vom Neuen zum Alten Testament kan spreken. Eichrodt gaat m.i. te ver als hij hierbij voegt: (eine Lebensbewegung) durch die erst die ganze Bedeutung der alttestamentlichen Gedankenwelt aufgeschlossen wird. Deze uitspraak onttrekt de exegese welke 't N.T. van 't O.T. geeft aan het historiescrities onderzoek. En eenmaal op dit verkeerde spoor gaat Eichrodt zo ver dat hij de genoemde Wesensverwandschaft — het resultaat van de exegese — neemt als ordenend principe van de exegese. Op deze grond verlangt hij een Querschnitt durch die alttestamentliche Gedankenwelt i.p.v. de gebruikelijke histories-genetiese methode. Hier bemerken wij zijn vrees voor historisme. Hij spreekt van de zinloosheid der disiecta membra, die de historische methode opleverde, noemt het verhängnisvoll dat deze methode de mening deed ontstaan dat alles klaar was als 't historische probleem was opgelost.

Al is de vaststelling van grotere eenheid m.i. 'n vooruitgang, de gehele strekking van de eerste paragraaf doet weinig goeds verwachten. Toch



verrast ons de schrijver zeer. Wanneer hij de indeling aankondigt, maakt hij de zeer juiste opmerking — en 't werk in de twee verschenen delen altans toont dat deze opmerking hem wel ernst is —: „man kann dem alttestamentlichen Gottesglauben unmöglich mit einer auf ganz anderem Boden gewachsenen Gliederung seiner Gedankenwelt beikommen." Hij neemt nu uit de dialectiek, die aan 't O.T. zelve eigen is, de hoofdgedachte: openbaring van de volksgod als god van de wereld en van de enkeling. Zo komen er drie hoofddelen, de titels van de delen: Gott und Volk, Gott und Welt, Gott und Mensch. En de behandeling geeft eigenlijk toch de historische methode te zien, want in elke paragraaf krijgen we de genetische gang! Nu rijst de vraag of het wel juist te noemen is die Querschnittpoging te handhaven en telkens, bij elk hoofdje opnieuw, de historische gang te (moeten) geven. Het gevaar van historisme kan ook op 'n andere wijze ontgaan worden, nl. door een diepere zin dan „vaststelling van feiten uit het verleden" aan het begrip historie te hechten.

Voordat ik hierover 'n slotopmerking maak nog iets over het belangrijkste werk, dat van Ludwig Köhler. Deze studie onderscheidt zich door helderheid en beknoptheid. En de bezwaren die ik nu ga noemen kunnen de grote bruikbaarheid <sup>1)</sup> van het werk niet verminderen. Köhler begint zijn woord vooraf aldus: Mit Theologie des Alten Testaments kann man ein Buch bezeichnen, wenn es durch ihren Inhalt gerechtfertigte, in den richtigen Zusammenhang gebrachte Zusammenstellung derjenigen Anschauungen, Gedanken und Begriffe des A.T. bietet, welche theologisch erheblich sind oder es sein können. De eenheid vindt Köhler dus in het subjectieve „theologisch erheblich" zijn. Hij doet dus een bewuste keus, en nu dreigt het gevaar dat we het ons vreemde verdoezelen, temeer als de schrijver ontkent dat we vanuit het O.T. een indeling voor de stof kunnen bekomen, en hij deze zelf kiest uit zijn gedachten over theologie (theologie, anthropologie, soteriologie). Zijn grote historische en litteraire détailkennis behoedt hem voor het meeste gevaar. Bij het behandelen van de cultus ontkomt hij m.i. echter niet. Zelf erkent hij, dat de cultus eigenlijk bij geen der drie hoofddelen past, en slechts met kunst en vliegwerk wordt deze paragraaf aan de anthropologie toegevoegd. De cultus, de priesterschap ontvangt nu een waardering die uit de texten niet gerechtvaardigd is. Er is geen principiele tegenstelling tussen profetisme en priesterschap, wel tussen profetisme en verworpen priesterschap, zogoed als tussen priesterschap en verworpen profetisme.

Op andere onjuistheden van Eichrodt en Köhler's werk, welke van historische aard zijn, wordt hier natuurlijk niet nader ingegaan.

Naar mijn mening verdient het aan de hand van de geschiedenis gegeven overzicht van de godsdienst van Israël de voorkeur boven de hier voor vermelde methoden. Onze tijd vraagt m.i. zonder recht om uitspraken over de waarde voor 't christelik geloof. Niet dan na veel studie en gerijpt inzicht ontstaat een waarderingsoordeel dat reden van bestaan heeft en zulk een oordeel mag door geen enkele theoloog zo maar na-gesproken

---

<sup>1)</sup> Dat dergelijke studies, die naar 'n saamvattende „theologie v. h. O.T." streven, een gevaar zouden opleveren voor het „wetenschappelijk historisch onderzoek", zoals ik ergens las, lijkt me alleen juist wanneer onze overige oudtestamentici op zouden houden zelfstandig het O.T. te bestuderen!

worden. De kerk zal meer gebaat zijn met studerende theologen, die misschien tot geen absolute uitspraak komen, dan met een onverantwoord, nagepraat waardeoordeel waar zo „succesvol” mee gewerkt kan worden.

Het gevaar van historisme komt wanneer wij met ons histories-crities onderzoek aan het begrip historie zijn diepte ontnemen. Het ideaal van de historicus blijft: objectiviteit, vergeten van zich zelf om de ander te leren begrijpen, te verstaan. Begrijpen en verstaan is meer dan het zo nauwkeurig mogelijk vaststellen van 'n jaartallenlijst. Geschiedenis is meer dan 'n tijdvak in het verleden. De ervaring van bestudering van de geschiedenis is verrijking van onze geest (Kristensen, „Over waardeering van historische gegevens” Onze Eeuw Sept. 1915), en deze verrijking is de aanwijzing van congenialiteit tussen de historische gegevens en ons. Van der Leeuw geeft ons in zijn rectorale oratie over de „Zin der geschiedenis” (Sept. 1935) een goede definitie: „geschiedenis is het zoeken naar de plaats die wij innemen, de poging van de mens tot oriëntering, tot ontdekking van zichzelf in verhouding tot de wereld, van de wereld in verhouding tot zichzelf. En in de geschiedenis van zichzelf zoekt de mens de geschiedenis van iets of iemand, die meer is dan hij zelf. Geschiedenis, dat is in de laatste aanleg niet de bezinning van de mens die God in zijn leven zoekt, maar dat wat de mens meent te bespeuren van Gods zoeken van zijn leven.” Deze uitspraak herinnert aan wat Windish op het eind van de „Sinn der Bergpredigt” zegt, wanneer hij spreekt over de laatste grondslag van onze kritiese beschouwing der historische gegevens: „das letzte Wort hat hier die Gesamtwirklichkeit und der Gott, der hinter der Gesamtwirklichkeit steht.”

Met zulk een opvatting van historie ben ik niet bang voor een geschiedenis van de godsdienst van Israël en acht ik het bestaan van 'n apart vak „theologie van 't O.T.” overbodig.

Berkenwoude, Sept. '36.

P. A. H. DE BOER.

---

## *Kroniek.*

De chroniqueur heeft stof te over, uit binnen- en buitenland. Het zijn vooral gebeurtenissen uit het organisatorische en het praktische kerkelijke leven, die aan de orde waren. Doch op verheugende wijze verraden zij een systematisch-theologische doordenking, die hun vorm en klem gaf. — Predikanten vergaderingen vonden plaats. Half September vergaderden de Hervormde Gereformeerden, iets later kwamen de Zuid-Hollandse predikanten bijeen. Voor de laatste ontwikkelde prof. Sevenster de N.T.ische Christologie, waartoe, van verschillende zijden, de theologische richtingen zouden naderen. Op het 3e Nationaal Vrijzinnig Hervormd Congres te Utrecht beheerste de kerkleer het program. Gedachten over belijdenis en leertucht werden er onderwerp van felle discussies. Deze bezinning op het wezen en de taak der kerk was niet het minst aan de orde gesteld door het voorgestelde accoord Kerkopbouw-Kerkherstel. — Begin October werd, na 5 weken vergaderen, de Generale

Synode der Gereformeerde Kerken gesloten. Op de laatste dagen werden nog belangrijke besluiten betreffende kerkelijke tucht genomen, als bijv. het veelbesproken: „dat er naar het oordeel der Synode geen plaats is voor leden onzer Gereformeerde kerken in organisaties, die van ..... onschriftuurlijke dwalingen uitgaan, als daar zijn het „leidersbeginsel”, de nationalistische totalitaire machtsstaat en de anti-militaristische verwerping van den oorlog in elken vorm.” N.S.B., C.D.U., en de Gereformeerde Vredes Actie zijn hiermee getroffen.

Ondertussen gaat de discussie over het Kerkopbouw-Kerkherstel-akkoord in alle kringen voort. Een uit beide organisaties samengestelde en door de Synode der Ned. Herv. Kerk aangevulde Commissie onder leiding van Prof. Mr. Paul Scholten kwam tot overeenstemming betreffende het leidende beginsel der Kerk; verder liet Kerkopbouw het voorstel aangaande de huisgemeenten vallen, terwijl Kerkherstel de instelling van de ambten van Visitator en Moderator aanvaardbaar achtte. Doch Kerkherstel deed zijn antwoord op het Commissierapport vroeger verschijnen dan Kerkopbouw, waarover de laatste zich zeer verbolgen toonde. Mogelijk dat deze verbolgenheid mede haar oorzaak vond in de waarschuwende stemmen van uiterst links (uit het Vrijz. Herv. congres) en uiterst rechts (prof. dr. H. Visscher). Van Gereformeerde zijde neemt men wel een verheugde doch afwachtende houding aan t.o.v. de nadruk op de belijdenis, zoals die in het genoemde rapport tot uiting kwam (Prof. dr. Grosheide).

Aan alle kanten wordt gewerkt aan de versterking van het Christendom in het sociale en politieke leven. Het Gereformeerde besluit noemde ik reeds. De Centrale Commissie voor het Vrijzinnig Protestantisme, met de vrijzinnige afkeer van zo strikte tucht-toepassing, wijst op de gevaren die uit communistischen en fascistischen hoek de Christelijke verkondiging bedreigen. „De Christelijke kerken en groepen (zijn) geroepen deze (Christelijke) beginselen te handhaven en te verbreiden onder de volkeren en in de staten. Zij moeten daartoe vrijheid hebben van organisatie, van opvoeding en van getuigenis op alle gebieden des levens. — Het is hun plicht zich te verzetten tegen ieder stelsel of streven dat ermede in strijd is. Het grootste gevaar dreigt bij ieder streven naar totalitaire staats- of volksorganisatie”. De vorige maand zag de oprichting van een nieuwe predikantenvereniging „tot sociale en politieke voorlichting”. „Zij wil getuigen, dat een samenleving, gegrond op concurrentie en exploitatie van arbeidskrachten, ..... niet in overeenstemming is met den werkelijken zin van het Christendom. Zij is overtuigd dat het mogelijk is hierin verandering te brengen, doch erkent dat daartoe niet alleen een ommekeer van de persoonlijke gezindheid doch tevens een omwenteling in de maatschappelijke verhoudingen noodzakelijk is.” — Dichter bij de toepassing dezer sociale belangstelling stond de conferentie van de Ned. Herv. Ver. voor Geestelijke Volksgezondheid. Door sprekers uit ambt en praktijk werd achtereenvolgens de vraagstukken „Gezinsverpleging”, „Gezin en Werkloosheid”, „Sterilisatie”, en „Het verwaarloosde kind” behandeld.

Uit het buitenland ligt al enige tijd voor ons het bericht van het overlijden van prof. dr. Arthur Titius. De Nederlandse theologie kent



en acht hem als den auteur van „Natur und Gott”. Doch ook de kerkelijk-sociale- en oecumenische arbeid genoot zijn steun.

Al wat ouder zijn ook de rapporten der beide internationale theologische cursussen, dezen zomer gehouden, en te belangrijk om te worden verzwegen. In Genève, op het Oecumenisch Seminarium, was het eigensortige van de kerk en haar boodschap het centrale onderwerp, rond hetwelk zich de colleges van Kagawa, Lilje, en van de proff. Niebuhr, Tillich, Dibelius, Thurneysen, Haitjema en Vyscheslavzeff bewogen. Prof. Haitjema behandelde er „De vrije kerk in het Hollands Protestantisme”. Theologen uit vele landen en gezindten namen aan de besprekingen deel. — En in Arnhem had het Intern. Verbond voor vrijzinnig Christendom en geloofsvrijheid zijn theologische zomerschool bijeen-geroepen, ter „weder-doordenking van het vrijz. Christendom”. De Proff. van Mourik Broekman, Mennicke, van Holk, Dr. MacLachlan, Neander en anderen uit verschillende landen bespraken de bedreiging en handhaving van het vrijz. Chr. getuigenis, en zochten naar de verwerkelijking van dit getuigenis in een vernieuwde theologie en een humanistische cultuur.

Ook de Wereldbond der Kerken vergaderde deze zomer. Een ernstige en daadwerkelijke vredeszin kenmerkte deze conferentie. Als een der resultaten drong de Wereldbond bij den president van de Volkenbondsvergadering aan op krachtiger vredespolitiek, o.m. door het bijeenroepen van een nieuwe internationale economische conferentie.

In September werd in Tsjecho-Slowakije voor de zevende maal het congres van het Protestants Wereldverbond gehouden, nu onder voorzitterschap van Z. Exc. prof. dr. J. R. Slotemaker de Bruïne. De toestand van het Protestantisme in verschillende, door het R. Katholicisme of door atheïsme bedreigde, landen kwam in een reeks referaten aan de orde. In een proclamatie richt het congres zich tegen de bolsjewistische godlozen-propaganda, waarin dus blijkbaar de thans voornaamste bedreiging van het Protestantisme gezien werd. — Hierop aansluitend vond, onder denzelfden voorzitter, de tweejaarlijkse conferentie van de Internationale Bond voor Inwendige Zending plaats, dat vooral het werk in Oost-Europa besprak. Hiermee moge het relaas van enige, van theoretische en practische theologie volle maanden besloten worden.

10 October.

H. J. HEERING.

---

## Boekbesprekingen.

The thought and character of William James, as revealed in unpublished correspondence and notes, together with his published writings, by Ralph Barton Perry  
Vol. I Inheritance and vocation.

Vol. II Philosophy and psychology.

(Boston; Little, Brown & Cy., 1935).

Het is geenszins een daad enkel van piëteit, die prof. Perry, leerling van James, hier verricht heeft; James staat in Amerika nog geheel in het centrum van discussie, zij die zich zijn discipelen noemen zijn vele en

van zèer verschillende philosophische houding. De boeken vormen een document humain, zoals wij er weinige bezitten. De gedachte, dat een elk slechts die filosofie en die godsdienstvorm aanhangt, die bij zijn karakter past, vindt men overal in James' geschriften terug; en het is een gemeenplaats geworden haar in de eerste plaats op James zèlf te laten slaan. In onze boeken vinden we dan inderdaad de historische, sociale, psychologische, mènselijke achtergrond van het pragmatisme en experientialisme. James leefde in zijn problemen. Hij stelde de vragen primair als een kind. Zijn zwaarste wijsgerige bespiegelingen zijn actueel en bezielend. — Hij leefde ook in zijn medemensen. Het verwondert ons niet correspondentie aan te treffen tussen James en zo vele bekende tijdgenoten over de gehele wereld: Emerson, Carlyle, Ernst Mach, Henry Sidgwick, Bradley, Renouvier, Rudyard Kipling, Leuba, Boutroux, Bergson en anderen, waaronder een groot aantal persoonlijk met hem bevriend was.

Het is James zelf, die ons tot de laatste bladzijden vast houdt. Hetgeen echter aan prof. Perry te danken is, die, zelf geheel op de achtergrond blijvend, een uitstekende indeling aanbracht en met korte, refererende, uiteenzettingen de samenhang en heldere structuur gaf. Hij ontleedt de verschillende invloeden die James onderging: de Calvinistisch-Swedenborgiaanse familie-traditie, de natuurwetenschappelijke en materialistische tijds-omgeving, zijn „beking” door Renouvier's vrije-wil-filosofie, het opkomen van de Hegeliaanse wijsbegeerte — een volledige *histoire philosophique contemporaine*. Met citaten toont Prof. Perry aan dat de theorie, als zou James zich pas op later leeftijd, nà een enkel wijsgerige periode, voor religie hebben geïnteresseerd, onjuist is: veeleer heeft „religie” hem van jongs af bezig gehouden, en zijn zijn laatste werken aan het experientialisme gewijd. — Prof. Perry heeft zich blijkbaar uitsluitend dit ordenend weergeven tot doel gesteld; onverzoende en zelfs onverzoenbare elementen (de 2 „bronnen der religie” in „The subliminal self” en in de gerichte wil!) worden nu naast elkaar gesteld, waar wij graag critiek en synthese hadden gezien. Zodat we met alle problemen, die James' eigen werken hadden opgeroepen, blijven zitten. Misschien hebben we die problemen echter beter leren stellen en in hun waarde kunnen meten.

Maart 1936.

H. J. H.

Dr. C. J. Bleeker, „De internationale boodschap van Godsdiensten en Kerk aan de wereld van deze tijd”, Uitg. Van Gorcum & Comp. N.V., 100 p., Erasmus-serie.

Vier hoofdstukjes: „Chicago: Samenwerking van allen, die van goeden wille zijn”, het relaas van het merkwaardige congres in 1933, waar 4000 belijders van alle wereldgodsdiensten samenkwamen; „Lausanne: Het herstel der Kerk”; „Stockholm: de ware broederschap”; en „Arnhem: Eenheid in verscheidenheid”, beschrijvend het Intern. Verbond voor Vrijz. Christendom en Geloofsvrijheid, waarvan schrijver secretaris is. Populair, doch met kennis van zaken gesteld. Vermeldt verdere oriënterende literatuur.

H. J. H.

*Juist verschenen:*

**FEESTBUNDEL** Dr J. D. BIERENS DE HAAN 1936,  
den wijsgeer aangeboden ter gelegenheid van zijn zeventigste  
verjaardag.

Aan deze Feestbundel hebben een aantal geleerden medegewerkt, die deels de figuur van Dr Bierens de Haan hebben belicht, deels onderwerpen, aan zijn wijsbegeerte verwant, behandelen. Wij hadden het voorrecht, deze Feestbundel te mogen verzorgen en stelden hem ook voor verdere belangstellenden verkrijgbaar. Wie de eminente persoon van den jubilaris heeft leren kennen en waarden, zal in dit werk de gelegenheid vinden zich nog weer eens te bezinnen op de vele gaven van schoonheid en waarheid, die deze wijsgeer hem gedurende zovele jaren heeft geschonken. Hij zal het op prijs stellen om aan de hand van bekende schrijvers een zuiverder blik op het werk van Dr Bierens de Haan te krijgen en zich de kanten van diens levenswerk, welke hem vroeger misschien minder duidelijk waren, helder voor ogen gesteld te zien. De feestbundel is verkrijgbaar voor de prijs van f 3.—, in linnen band f 3.90. Voor abonnés op het „Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie" wordt deze prijs gereduceerd tot f 2.—, geb. f 2.90.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

**ANNALEN DER CRITISCHE PHILOSOPHIE.** Jaarboek onder medewerking van Dr. D. Bartling, Prof. Dr. E. Cassirer, Mr. J. C. Coebergh, Dr. T. Goedewaagen, Prof. Dr. A. Görland, Drs. P. H. van der Gulden, Prof. Dr. C. Horst, Prof. Dr. H. J. Jordan, Prof. Dr. H. Kelsen, Ds. J. P. van Mullem, Dr. P. Sterkman, Dr. H. B. F. Westerouwen van Meeteren, e.a. Verschijnt jaarlijks sedert 1931.

Per deel ingenaaid f 2.90 gebonden ..... f 4.90

Bij intekening, ingenaaid f 2.50, gebonden ..... f 4.50

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij de uitgevers*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - GIRO 2255 - ASSEN**

*Juist verschenen:*

**ONSTERFELIJKHEID OF OPSTANDING**, door Prof. Dr  
G. van der Leeuw.

Nieuwe, belangrijk uitgebreide uitgave van het oorspronkelijk in de reeks „Kerkopbouwgeschriften" verschenen werkje van den Groningsen hoogleraar.  
Prijs f 0.95.

*Wij bevelen de lezing van dit helder, rijk, diepgaand geschrift allen leden van „Kerkopbouw" zeer aan.* (Kerkopbouw.)

*Maar ook aan de anderen bevelen wij dit geschriftje bijzonder aan, opdat het de gedachten op dit punt, welke vaak zo verward zijn, moge verhelderen.*

(Herv. Kerkbode voor Groningen.)

*Een uitnemend geschriftje. We wensen het in vele handen.* (Onze Bode.)

*Om een uiteenzetting te geven, zo helder, zo pikant, zo instructief en gemakkelijk te volgen als hier geschiedt, dit is bewonderenswaardig.*

(Utrechts Predikbeurtenblad.)

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**



## GOEDKOPE AANBIEDING

*van de werken van Prof. Dr. H. T. de Graaf*

**OM HET EEUWIG GOED** Prijs ing. f 3.95

**LEVENSRICHTING** . . . . . Prijs ing. f 2.75

**GELOOF EN ARBEID**

Met een „Ter Herdenking” van Dr. G.

Horreüs de Haas. . . . . Prijs ing. f 2.75

**Deze drie werken tezamen voor slechts f 5.75**

Verkrijgbaar door de boekhandel

**VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM**

ALGEMEEN NEDERLANDS TIJDSCHRIFT VOOR WIJS-  
BEGEERTE EN PSYCHOLOGIE. Abonnement per jaar fr. p. p.  
f 7.50; voor aangesloten en bij de Alg. Ned. Veren. v. Wijs-  
begeerte en de met haar verbonden verenigingen en voor  
studenten f 5.—.

Proefnummers gratis en franco op aanvraag bij de Uitgevers.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

# KARL BARTH: DE LEVENDE GOD

**VERSCHIJNT BINNENKORT**

Een bloemlezing uit zijn werk, preeken en  
voordrachten, verzameld en ingeleid door

**PROF. DR W. J. AALDERS**

(Vertaald door Ds P. G. van den Hooff)

**Prijs f 2.25 ing. en f 2.90 geb.**

Ondergetekende verzoekt VAN GORCUM & COMP. N.V., te Assen  
onmiddellijk bij verschijning te zenden:

..... ex. ing.  
                  geb. **KARL BARTH: DE LEVENDE GOD**

**Naam:** ..... **Adres:** .....

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),  
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —  
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Binnen Damsterdiep 54a, GRONINGEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75  
6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 3.



DECEMBER 1936.

### INHOUD

TER INLEIDING . . . . .	57
VAN ONZE CONFERENTIE (Stellingen) . . . . .	58
Dr. G. B. WURTH, Het recht van de Casuïstiek . . . . .	59
Dr. W. BANNING, Theologie en Sociologie . . . . .	66
Dr. H. J. HONDERS, De plaats van het kerkrecht in de Encyclopaedie der Theologie . . . . .	69
F. E. VAN LEEUWEN, In den spiegel van Erasmus . . . . .	73
INGEZONDEN . . . . .	75
BOEKBESPREKINGEN . . . . .	76

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



J. WORP

## DE MELODIEËN DER PSALMEN EN LOF- EN BEDEZANGEN

Vierstemmig gezet met voor- en tussenspelen, voor  
orgel met of zonder pedaal, piano of gemengd koor

ZEVENTIENDE DRUK,

herzien door **GEORGE STAM**

Organist van de Grote Kerk te Leeuwarden

PRIJS, geb. . . . . f 5.50

De harmonisatie der koralen is door den nieuwen bewerker meer in  
ooreenstemming met de toonsoort gebracht

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever **J. B. WOLTERS**, Groningen, Batavia

**DE OPBOUW.** Democratisch tijdschrift voor Nederland en  
Indië. Maandblad onder redactie van Dr. C. van den  
Berg, G. Bolkestein, Prof. Dr. R. Casimir,  
Prof. Dr. I. B. Cohen, Mr. A. M. Joekes, Prof.  
Mr. R. Kranenburg, Jan Schilthuis en Mr. Dr.  
J. H. van Zanten.

„De Opbouw” behandelt vraagstukken van staatkundige, economische  
en sociologische aard. Daarnaast wordt een plaats ingeruimd voor litteraire  
en cultuurhistorische beschouwingen. Wie op de hoogte der moderne  
stromingen wil blijven en deze deskundig wil zien behandeld onder een  
democratisch licht, vindt in „De Opbouw” een grote steun. — Abonnements-  
prijs f 2.90 per halfjaar franco per post; voor Indië (landmail) en buiten-  
land f 3.90. Losse nummers f 0.60.

**DE OXFORD GROEP**, door Dr B. ter Haar Dzn.

Een oriënterend geschrift over deze zo sterk om zich heen grijpende geestes-  
stroming. *Derde gewijzigde druk.* Prijs 15 ct.; 10 ex. à 12½ ct.; 25 ex. à 10 ct.

**VREDESOPVOEDING VAN HET JONGE KIND IN SCHOOL  
EN HUIS**, door P. Gravin van Heerdt-Quarles,  
met een voorwoord van Dr H. D. F. Westerouen  
van Meeteren en een aanbeveling van J. Bastiaans,  
voorzitter van de Jeugd-Opvoedingscommissie uit de Vereniging  
voor Volkenbond en Vrede.

Aan de samenstelling van dit boekje werd medegewerkt door C. H.  
de Boer, secretaris van de Nederlandse Commissie voor het Geschiedenis-  
onderwijs en lid van de Jeugd-Onderwijscommissie van de Vereniging voor  
Volkenbond en Vrede; F. A. van Engen, Hoofd der openbare school  
te Ees-Borger; L. van der Zweep, Hoofd der „Groen van Prinsterer”-  
school te Haarlem, lid van de Jeugd-Onderwijscommissie van de Vereniging  
voor Volkenbond en Vrede; Aug. A. Boudens, Hoofd der school te  
Vlaardingen, algemeen studie-secretaris en lid van het hoofdbestuur van de  
R.K. Vredesbond. De prijs is per stuk f 0.25; 50 ex. à f 0.20.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*  
**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.),  
Red.-Secr. — S. J. RIDDERBOS (Kampen) — E. VAN BRUGGEN (Utrecht) —  
P. J. ROSCAM ABBING (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

H. H. GROSHEIDE, Amsteldijk 85, Amsterdam Z.

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Binnen Damsterdiep 54a, GRONINGEN.

---

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 3.

DECEMBER 1936.

---

## *Ter inleiding.*

Volgens oud plan van de redactie zouden in dit tijdschrift ook die vakken aan het woord komen, die voor de theologische opleiding wel onmisbaar zijn, maar die, hetzij in het collegerooster hetzij in de belangstelling der studenten, in de verdrukking zijn. Het lag in de bedoeling één nummer aan deze vakken te wijden. Door tegenslag krijgen voorlopig alleen het kerkrecht en de sociologie het woord — aangevuld door een epiloog op het Erasmus-jaar en het artikel van Dr. Wurth. Wij hopen in een later nummer eens artikelen over psychologie en zending te kunnen bieden.

Op deze plaats moge ook de aandacht gevestigd worden op de inliggende circulaire, die vele lezers naar de conferentie der „Vox Theologica” moge lokken.

Tot onze blijdschap kunnen wij meedelen, dat het onderwerp „Schrift en Openbaring” behandeld zal worden door Dr. N. J. Hommes.

DE REDACTIE.

## Van onze Conferentie.

Het referaat van Prof. Heering over „Openbaring en Heilige Geest” zal ongeveer deze richtlijnen volgen:

1. Mede uit reactie tegen een eenzijdig-hamartiologische anthropologie, die ook nu nog het juiste geloofsbegrip in den weg staat, heeft de idealistische theologie van de 19de eeuw aan de christelijke leer van den H.G. te kort gedaan.
2. De gebrekkige pneumatologie was mede oorzaak, dat deze theologie een onbevredigende opvatting bezat van openbaring en daardoor ook van geloof.
3. Gods openbaring komt niet tot stand zonder Zijn H.G.
4. De H.G. verbindt de openbaring met het geloof, de revelatie met de divinatie.
5. De H.G., die niet vastgeklonken ligt aan de Schrift, vindt — evenals de openbaring — zijn inhoud in Christus, dien wij kennen uit de Schrift.
6. Deze kennis wordt bepaald door het testimonium internum spiritus sancti, waarin het menschelijk oordeel niet zwijgt.

Prof. van der Leeuw schrijft ons

De moeilijkheid is, dat mijn referaat, dat immers phaenomenologisch moet zijn, zich bezwaarlijk leent tot samenvatting in stellingen. Ik zou het daarom bij het volgend drietal willen laten:

- 1<sup>o</sup>. Openbaring is géén phaenomeen.
- 2<sup>o</sup>. Wat zich aan den onderzoeker vertoont, is de zichtbaar- resp. hoorbaar-wording van hetgeen verborgen is.
- 3<sup>o</sup>. Dit verborgene blijft, ook wanneer het geopenbaard is, verborgen. Daarom wordt het „mysterie” genoemd.

Stellingen van Prof. Haitjema. Kerk en Openbaring.

- I. De belijdenis van Jezus Christus als *de* Openbaring Gods sluit zulk een erkenning der heilsfeiten als „eenmalige” openbaringsbrandpunten in zich, dat van een v o o r t d u r e n der openbaring in de bedeeeling der Kerk niet mag worden gesproken.
- II. Als het profetisch-apostolisch getuigenis aangaande Jezus Christus, de openbaring Gods, blijve mitsdien de Heil. Schrift als de e e n i g e bron der openbaringswaarheid beleden, zonder dat natuur en geschiedenis eenerzijds en de kerkelijke traditie anderzijds daarnevens als gelijkwaardige bronnen der Godskennis in aanmerking kunnen komen.
- III. De afsluiting van dit profetisch-apostolisch getuigenis der Heil. Schrift in de canonvorming is wel een k e r k e l i j k e acte, maar mag toch niet verstaan worden als de ontsluiting van de bron der kerkelijke traditie als openbaringsbron.
- IV. Ook al duurt nu echter de openbaring Gods niet voort in de bedeeeling der Kerk, zij wordt wel g e a c t u a l i s e e r d in het leven der Gemeente van Christus, omdat na het eerste Pinksterfeest de Heil. Geest in die Gemeente woont.

V. Als *gemeenschap der geloovigen* leeft de Kerk geheel en al bij hetgeen *geopenbaard* is in Jezus Christus; als *Kerk des Woords* is zij de plaats, waar de Heil. Geest na Pinksteren in goddelijke soevereiniteit door de middelen van Woordverkondiging en Sacramentsbediening het perfectum der heilsopenbaring tot tegenwoordige werkelijkheid maakt in en voor het geloof.

---

## *Het recht van de Casuïstiek.*

Het recht van de casuïstiek heeft in den loop der historie meermalen het onderwerp van een scherpe discussie uitgemaakt. En ook in dezen tijd blijft het voor de ethiek nog steeds een bij uitstek actueel vraagstuk. Voor een fundamenteele behandeling zou een breede historische oriëntering noodzakelijk zijn. Wij volstaan, waar de ruimte daarvoor hier vanzelf ontbreekt, met eenige korte historische opmerkingen, terwijl wij daarna trachten positief een antwoord op die vraag te geven en de richting te wijzen, waarin een casuïstiek zich heeft te ontwikkelen, die op christelijk, nader reformatorisch standpunt gerechtvaardigd is.

Onder casuïstiek verstaat men in den ruimsten zin: de leer der gevallen. Als zoodanig neemt ze in de rechtswetenschap een belangrijke plaats in. De casuïstiek behandelt daar de speciale concrete situaties, die zich ten aanzien van de rechtsoefening kunnen voordoen. Ze geeft een antwoord op de vraag wat „*hic et nunc*” rechtseisch is.

Vanuit de rechtswetenschap is het begrip echter overgegaan in de ethiek. En daar verstaat men nu onder casuïstiek de wetenschap, die in de zoogen. gewetensgevallen, de gevallen, waarin niet ieder direct weet, wat hem te doen staat, voorlichting zoekt te geven.

Vanouds af treft men zoo allerwege de casuïstiek aan. In het Confucianisme, Hinduïsme, het Buddhisme neemt ze een breede plaats in. De sterk-legalistische opvatting der religie maakt hier een scherp casuïstisch onderscheiden tusschen wat geoorloofd en wat verboden is noodzakelijk.

In de Grieksche ethiek, vooral in de Stoa, wordt het zedelijk leven meer innerlijk bepaald; men kan hier meer van „Gewissensethiek” spreken. Maar toch ontkomt men ook hier niet aan de casuïstiek. Zelfs bij een figuur als Epictetus wordt de ethiek voor een belangrijk deel plichten-codex met tal van afzonderlijke voorschriften, hoe men de levenskunst heeft te beoefenen. En in de kringen van de sceptis (Karneades e.a.) komt het zelfs tot een begin van probabilisme.

Een zeer merkwaardig voorbeeld van ethische casuïstiek heeft men in het Joodsche rabbinisme. In het na-exilische Jodendom neemt de wet een centrale plaats in. En de taak van de Schriftgeleerden wordt het die wet te handhaven en het volk erin te onderrichten. Zij voelen zich de zedelijke opvoeders der natie, die in al de moeilijke gewetensgevallen raad hebben te geven, „de leidlieden der blinden, de onderrichters der onwizzen, de leermeesters der onwetenden” (Rom. 2: 19 en 20). En als zoodanig is hun roeping tweërlei. Eenerzijds hebben zij met alle ernst



te waken voor minutieuse naleving van Gods geboden, die daartoe door hen haarfijn ontleed en op alle denkbare situaties in het leven toegepast worden; men denke slechts aan de Mischna met haar eindelooze spitsvondige casuïstiek ten aanzien van de Sabbath, de eed, de geloften, de echtscheiding enz. Maar anderzijds voelen zij zich ook geroepen de menschen te helpen. Het juk, dat ze opleggen, is zwaar. Maar het mocht toch niet te zwaar worden. En daartoe dienden nu al die pogingen om toch weer op de strenge eischen der wet, voorzoover het kon, ten behoeve van de practijk af te dingen. Een eed b.v., bij God gezworen, moest gehouden worden; daarom zwoer men bij den tempel of bij het altaar. Op den Sabbath mocht men niets vanuit zijn huis naar elders transporteren; maar wel stond de Mischna toe eetwaren eerst op den dorpel te zetten en dan ze naar buiten te brengen; want de dorpel behoorde evenzeer tot de straat als tot het huis.

De letter der wet was hier m.a.w. het een en het al.

In het Roomsch-Katholicisme van de Middeleeuwen zien wij in een dergelijke geest de casuïstiek zich ontwikkelen. Ze komt daar vooral op in verband met het sacrament van de boete of de biecht. Een van de eersten, die in dit verband tot haar ontwikkeling bijdroeg, was Ambrosius, die zich daarbij nauw aansloot aan den Stoïcijnschen iurist-moralist Cicero en diens: „De officiis” christelijk bewerkte.

Later werden vooral in dit opzicht van belang de „libri poenitentiales” o.a. van Raimandus a Pennaforti. De duizenderlei gevallen, die in de biechtstoel behandeld werden, kon de biechtvader niet zelf alle beoordeelen. En zoo werden systematische handwerken voor dit doel samengesteld, ook wel: „Summae casus conscientiae” geheeten. Hoe langer hoe meer bewoog daarbij de casuïstiek zich in iuridische richting. De biecht werd zuiver een geestelijke rechtspraak. Om een indruk ervan te krijgen sla men maar eens op een werk uit de latere jaren als b.v.: „Brevior synopsis theologiae moralis et pastoralis”, Auctibus A. Tanquerey et E. M. Quevastre.

Beroemd of liever misschien berucht om hun casuïstiek werden vooral de Jezuïeten. Het is zeker niet billijk het Roomsch-Katholicisme in zijn casuïstiek zoo maar te vereenzelvigen met het Jezuïtisme o.a. in een figuur als Alphons de Liguori. Maar toch blijft de Jezuïetenmoraal in veel typeerend voor den geest van de Roomsch-Katholieke ethiek. De Jezuïeten waren de biechtvaders bij uitnemendheid van het tijdvak na de Reformatie, die de biecht als het sterkste machtsmiddel der kerk beschouwden.

Ze zagen de kerk van twee zijden bedreigd. Vooreerst van de kant van het moreele scepticisme van mannen als Montaigne, die alle vaste normen van waarheid en zedelijkheid ontkenden. En daarnaast van de zijde der Hervorming met haar binding van het geweten aan het volstreckte gezag van Gods Woord. Tegenover die beide voelden zij dringend de behoefte aan casuïstiek. Men moest waken voor het behoud der zedelijkheid. Maar tegelijk moest men zorgen de zielen niet door hardheid af te stooten. De zondaar moest daartoe als een zieke worden beschouwd, die heel voorzichtig moest worden voortgeholpen.

Dat is de achtergrond o.a. van hun leer van het probalisme. Op logisch gebied is het probabilisme de nominalistische ontkenning van de mogelijkheid van betrouwbare kennis der waarheid. Alle kennis blijft immers steeds subjectief. Op ethisch gebied is het de ontkenning van een

volstrekt geldige zedewet. In het meerendeel van de gevallen kan nooit met zekerheid gezegd worden, wat goed en wat kwaad is. En in zulke gevallen mag dan volstaan worden met het „probabile”, d.w.z. niet wat het meest waarschijnlijke is, maar datgene, waar althans iets vóór te zeggen is, ook al zijn de tegenargumenten misschien sterker, een beschouwing, waarbij de moraal volledig op losse schroeven komt te staan en alles afhangt van een uitwendige autoriteit, waarop men zich slechts te beroepen heeft.<sup>1)</sup>

Nadat de Reformatie radicaal met deze Roomsche-Katholieke casuïstiek gebroken had, zien wij toch haar in anderen vorm weer opkomen, o.a. in de kringen van het Puritanisme, waar Perkins en Amesius weer het pleit voeren voor een systematische behandeling van de gewetensgevallen. En ook in onze dagen van ernstige ethische problematiek wordt van Protestantsche zijde door meerderen weer met kracht het recht van een casuïstische behandeling der ethiek bepleit en de noodzakelijkheid ervan met klem betoogd.

In hoever dat terecht geschiedt, is de vraag, die wij nu nader onder de oogen wenschen te zien.

Dat een casuïstiek in die typisch-rabbinistischen of jezuïstischen vorm op reformatorisch standpunt onaanvaardbaar is, duldt zeker geen tegenspraak. Vóór en na zijn daar felle aanvallen op gericht. Jezus en Paulus zijn daar reeds mee begonnen. En verder hebben wij slechts de namen te noemen als van Calvin, Pascal, in den nieuweren tijd Herrmann en Brunner en tal van anderen, die allen op de ernstige gevaren hebben gewezen, die hier voor het zedelijk leven dreigen. Wij memoreeren de voornaamste bezwaren. Vooreerst bij deze casuïstiek vervalt men in een zedelijk atomisme. Men ziet niet anders dan de afzonderlijke zedelijke casus. De eenheid van het zedelijk leven gaat teloor. En dat leidt noodwendig tot veruitwendiging. Van de liefde als het eigenlijke beginsel van alle waarachtige zedelijkheid blijft niets over.

Dan: ze is de dood voor alle geestelijke vrijheid. Tusschen God en ons geweten plaatst zich de menschelijke autoriteit. Het gebod Gods wordt door de inzetten der menschen krachteloos gemaakt. De rabbi of de priester krijgt volstrekte „heerschappij” over de zielen. Gehoorzaamheid „perinde acsi cadaver” wordt de noodwendige consequentie. Door de absolute heteronomie wordt de persoonlijke zedelijke verantwoordelijkheid zónder meer uitgeschakeld.

Het gevaar dreigt voorts van pharizeïsme. Het probabilisme met haar reservatio mentalis kweekt een geest van de diepste zedelijke onwaarachtigheid. De mug wordt gezift en de kemel doorgezwelgd. Door alle mogelijke concessies aan de practijk wordt de zuiverheid der conscientie zoo bedenkelijk als het kan aangetast. Daarnaast werkt deze casuïstiek in de hand een volledig zedelijk scepticisme, dat van dat van een Montaigne in vroeger tijd en een André Gide in onze dagen slechts gradueel verschilt. Alle zedelijke vastheid gaat teloor. Van onaantastbare zedelijke normen blijft weinig of niets over.

---

<sup>1)</sup> Van een nadere behandeling van het probabilisme in zijn verschillende vormen als: tritiorisme, probabiliorisme, aequprobabilisme en eigenlijk probalisme, hoe interessant ook, moeten wij afzien.

Maar hiermee hebben wij het voornaamste bezwaar tegen de casuïstiek in gebruikelijken zin toch nog niet genoemd. Aan al die andere euvelen ligt tenslotte ten grondslag een volstrekte onjuise, liever, onschriftuurlijke wetsidee. Het is dan ook vooral op dat punt geweest, dat Jezus in Zijn dagen de rabbinistische moraal heeft aangetast. Die rabbinistische moraal ging uit van een iuridische opvatting van de religie. En dat leidde ertoe, dat men de wet Gods beschouwde als een uitwendige codex van bepalingen, die daarom ook iuridisch-casuïstisch geïnterpreteerd en toegepast behoorden te worden.

En dat is later ook, onder invloed van Joodsch nomisme en Romeinsch legalisme, de groote fout geworden van de R.K. ethiek, terwijl bovendien die misvorming van de wetsidee in de Middeleeuwen niet weinig bevorderd werd door de inwerking van den geest van de Stoa. De Wet Gods werd een „lex aeterna”, de uitdrukking van Gods eeuwige rede. En de inwoning van die „lex aeterna”, die volstrekt het karakter van een abstracte „Seinsgesetz” draagt, in het redelijk schepsel noemt Thomas de „lex naturalis”. Deze bevat de onveranderlijke redebeginselen, waaruit de casuïstiek nu eenvoudig langs den weg van logische subsumptie de toepassing voor de concrete gevallen heeft af te leiden.

Het is vooral Calvijn geweest, die in zijn Institutie (IV. C. 10) op dat punt de R.K. casuïstiek fel heeft aangevallen. De wet heeft zich hier in den plaats geschoven van den Wetgever. Ze is een abstractie geworden in plaats van de uitdrukking van den wil van den levenden God. Ongetwijfeld, die wil Gods is daartegenover bij Calvijn geen willekeur. God, Wiens wil „legum omnium lex” is, kan niet zelf „lex” zijn. Maar wel ziet Calvijn altijd achter en boven de wet God Zelf. En gehoorzaamheid aan Gods wet is alijd, bij hem, gehoorzaamheid aan God, aan Zijn levend gebod, dat Hij Zelf door Zijn Woord en door Zijn Geest aan ons bekend maakt en dat daarom niet heteronoom, van buitenaf, dwingend tot ons komt, maar innerlijk ons tot gehoorzame onderwerping beweegt en dat, met uitschakeling van alle menschenlijke autoriteit, die zich in plaats van God schuiven wil, rechtstreeks ons in onze consciëntie bindt.

Men voelt het, op dit standpunt blijft er van een casuïstiek in den gebruikelijken zin geen sprake meer. En daarom zal elke ethiek, die zich op deze reformatorische basis stelt, van een dergelijke casuïstiek een verklaard vijand zijn. Alleen, nu is het maar de vraag, of dat nu ook beteekent, dat wij daarom de volstrekte afwijzing van elke casuïstiek, die zegt van dit reformatorisch uitgangspunt te willen uitgaan, kunnen onderschrijven, en of nu toch niet op den grondslag van deze reformatorische ideeën voor een zekere, maar dan anders georiënteerde casuïstiek een plaats over blijft. En dan meenen wij, dat meerderen, die in den laatsten tijd het recht van elke casuïstiek betwist hebben, dat hebben gedaan door aan de ideeën der reformatie een ongeoorloofde wending te geven.

In het begin dezer eeuw heeft Wilhelm Herrmann in zijn: „Römische und evangelische Sittlichkeit” een scherp requisitoir tegen de casuïstiek geopend, beantwoord door Jos. Mausbach in zijn: „Die katholische Moral und ihre Gegner”. „Sie fordert” volgens Herrmann, „zur Gewissenlosigkeit auf.” „Die Billigung des Probabilismus ist die Pforte geworden, die das römische Christentum in die Hölle einschlieszt.” Maar inzonderheid verwerpt hij de casuïstiek op grond van wat voor hem de twee echt-reformatorische



grondbeginselen zijn, de autonomie-gedachte en het primaat van de „sittliche Gesinnung”. „Was die römische Kirche offiziell Sittlichkeit nennt, ist ein Absterben sittlicher Gesinnung”. En daarmee is alles gezegd. Als in de ethiek de „sittliche Gesinnung” het een en het al is, blijft er vanzelf van casuïstiek geen sprake meer.

En niet minder scherp is de veroordeeling van de casuïstiek van de zijde der dialectische theologie. Zooals deze in het algemeen bijna voor niets méér bevreesd is dan voor een wettische opvatting van het Christendom, zoo wil ze ook op grond daarvan van casuïstiek niets weten. Deze hangt, volgens Brunner, b.v. bij Rome samen met haar volledig iuridische opvatting van de religie. Haar beschouwing van „het goede” is streng „gesetzlich”. „Aus dem allgemeinen Gesetze werden die Unterbestimmungen abgeleitet und durch ein engmaschiges Netz von weiteren Unterbestimmungen wird der ganze Bereich des menschlichen Lebens gesetzlich bestimmt, sodasz für jeden Fall der Prazis das Gebotene und Verbotene aus dem ethischen Gesetzbuch auf zu lesen ist. Das Verhältnis von allgemeiner Erkenntnis und Anwendung für den besonderen Fall ist durch das rein logische Verhältnis der Subsumption des Besonderen unter das Allgemeine bestimmt.” „Diese Auffassung ist ausdrücklich als unvereinbar mit der Erkenntnis der Rechtfertigung allein aus Glauben zu bezeichnen. Die ethische „Ortodoxie” — das gesetzliche Verständnis des Guten ist eben schlimm, wie die dogmatische, das gesetzliche Verständnis des Glaubens und des Wortes Gottes.”

Voorzoover Brunner hier de typisch roomsche casuïstiek, in den zin van logische subsumptie van de concrete gevallen onder een abstracte zijns-wet, bestrijdt, kunnen wij niet anders dan hem bijvallen. Maar dat mag ons niet doen voorbijzien, dat bij hem zoowel als bij Herrmann daar achter ligt een opvatting van het beginsel der reformatie, die ons volstrekt onjuist lijkt. Onderling is er tusschen hen beide zeker nog een belangrijk verschil. Bij Herrmann valt in de ethiek alle nadruk — niet in reformatorischen, maar in Kantiaanschen geest — op de innerlijke gezindheid van den autonomen mensch, terwijl bij Brunner alles aankomt op „het gebod Gods”, de concrete eisch, die God onmiddellijk, „senkrecht von oben” „hic et nunc” in ons leven ons stelt. Maar wat beiden gelijkelijk verwerpen, is een wet Gods in den zin als b.v. Calvijn in aansluiting aan de Schrift in O. en N.T. daarvan spreekt.

Bij den een leer ik de wil Gods voor mijn leven kennen door onvoorwaardelijk te gehoorzamen aan de categorische imperatief, die in mijn vernieuwd gemoed spreekt: „Gij zult,” en bij den ander door eerbiedig acht te geven op het gebod Gods als „das Gebot der Stunde”. Maar beiden eindigen — hoevaak Brunner ook spreekt van „concrete eischen” — in een ethisch formalisme, waarin toch feitelijk de geest van het idealisme, ook bij Brunner, nog nawerkt. En geen van beiden willen weten van wat Calvijn steeds als de wet Gods gezien heeft, de materiele, levende, concrete, wij zouden bijna zeggen, plastische openbaring van Gods wil voor ons eindeloos gevarieerde menschenleven in Zijn Woord.

En als wij, niet verblind door een alleszins begrijpelijke en toch soms gevaarlijke vrees voor „Gesetzlichkeit”, weer eens helder die beteekenis van de wet Gods — die iets totaal anders is dan „Gesetzlichkeit” — gingen verstaan, dan zou daar ook vanzelf weer plaats komen voor een casuïstiek, maar dan in reformatorischen geest.

Wat is ontegenzeggelijk het sterke punt in de Roomsche verdediging van het recht van de casuïstiek? Het valt nu eenmaal niet te ontkennen, in het zedelijke gaat het altijd om bepaalde gevallen. Aan afgetrokken bespiegelingen, aan formeele schema's hebben wij niets. Men kan zeggen: „de gezindheid van ons leven moet christelijk zijn”. Maar de vraag blijft: wat brengt dat in een concrete situatie voor mij mee? En men kan zeggen: „het komt aan op onvoorwaardelijke gehoorzaamheid aan „het gebod Gods”. Maar dan moet ik toch weten, wat dat gebod Gods nu materieel voor mij inhoudt.

Nu zegt de dialectische ethiek: dat kan nooit van te voren door een ander mij gezegd worden. Elke zedelijke „Entscheidung” is strikt persoonlijk, en het geven van zedelijke voorschriften moet als het plegen van inbreuk op de majesteit van het gebod Gods, dat Hij zich in goddelijke vrijmacht voorbehoudt, ten strengste worden afgewezen.

Grisebach is in den laatsten tijd zelfs zoover gegaan uit dien hoofde het recht van elke positieve wetenschappelijke ethiek te ontkennen. Elke wetenschap moet nu eenmaal abstraheeren, d.w.z. van de „konkrete Gegenwart des Menschen” afzien. Maar de ethiek kan dat niet. De situatie van het ethisch „heden” laat zich nooit in een wetenschappelijk systeem invoen. Wie het practische leven met abstracte wezensbegrippen, ideeën, programma's verwisselt, doet het daarom geweld aan. M.a.w. ethiek is slechts mogelijk als „critische ethiek”, die geen antwoorden geeft, maar alleen „Konfliktstoffe darstellt.”

En min of meer in verwanten geest, georiënteerd aan de moderne existentie-philosophie van Heidegger, ziet ook Wiesner — in zijn „Die Lehre von der Schöpfungsordnung” — een absolute tegenstelling tusschen het tijdloos-algemeene en het tijdelijk-existentieele.

Ongetwijfeld heeft deze richting recht, inzoover ze opkomt tegen elk streven om de wet Gods te maken tot een tijdlooze abstractie. Maar wij weigeren te aanvaarden het dilemma tusschen een abstract metaphysisch wetsbegrip en een zoogen. existentieel „Gebot der Stunde”, waarbij alle continuïteit in de wet Gods opgeheven worden. Tertium datur, nl. een levende openbaring van Gods wet in Zijn Woord, in den Bijbel.

Natuurlijk, die Bijbel is geen burgerlijk wetboek met een aantal paragrafen, die ik slechts heb op te slaan, en evenmin de verkondiging van een abstracte „lex naturalis”, waar ik — of een ander in mijn plaats — nu eenvoudig mijn bepaalde geval logisch onder heb te subsumeeren, om dan zooals het ware automatisch het recept voor mijn doen en laten te ontvangen. Dat zou de dood zijn voor alle zedelijkheid. Dan was er geen sprake meer van een persoonlijke, verantwoordelijke zedelijke beslissing.

Neen, Gods gebod in de Schrift komt tot ons in de vorm van zedelijke beginselen, die nu gepositieerd moeten worden, toegepast op de concrete situaties. Daar gaat de Bijbel zelf ons in voor. De Bijbel geeft nergens abstracties. Ook geen zedelijke abstracties. Maar ze predikt ons de levende beginselen van Gods Wet voor heel ons menschenleven in al zijn verschillende verhoudingen. En ze laat ons zien, hoe die concreet, door Mozes, door de profeten, door Jezus zelf, door Zijn apostelen zijn toegepast.

Wij mogen gerust zeggen, dat die alle aan casuïstiek in goeden zin hebben gedaan. Zij hebben hun tijd genoten in al de verschillende moeilijke

concrete situaties den weg Gods gewezen. Zij hebben zich niet tevreden gesteld met, heel in het afgetrokkenene, op te roepen tot „sittliche Gesinnung” of tot gehoorzaamheid aan „das Gebot der Stunde”, bang om nu ook te zeggen, wat dat inhield. Zij hebben, zonder ooit „wettisch” te worden, de wet Gods durven betrekken op de meest speciale, practische vragen van het leven van den dag.

En in dien geest is ook in onzen tijd casuïstiek een zaak van groot belang. Wij verkeerden in een samenleving, die ons op allerlei gebied voor de meest gecompliceerde situaties stelt. Een zeker, daarin hebbengeloovigen, kinderen Gods, geleid door Zijn Woord, tenslotte zelf hun weg te kiezen en voor Gods aangezicht hun verantwoordelijke beslissingen te nemen. Die kan en die mag een ander nooit voor hen overnemen. Een ieder moet tenslotte „in zijn eigen gemoed ten volle verzekerd” zijn (Rom. 14.)

Dat is dat echt-evangelische beginsel van de zedelijke onafhankelijkheid van alle menselijk oordeel. Per slot van rekening mag en kan daar niemand tusschen God en mijn geweten staan.

Maar dat beteekent niet, dat wij menschen elkaar niet kunnen en moeten helpen. Integendeel, hier ligt een ernstige roeping, b.v. voor de kerk van Christus, vooral in haar persoonlijke zielszorg. 't Is waar, als velen in onzen tijd terugverlangen naar iets als de Roomsche biecht, schuilt daar vaak achter een tekort aan den moed des geloofs, die ons zelf persoonlijk de verantwoordelijkheid voor onze zedelijke beslissingen doet aanvaarden en tenslotte doet zeggen: „het is mij voor het minst, dat ik van ulieden geoordeeld word of van eenig menselijk oordeel; die mij oordeelt, is de Heere” (1 Cor. 4 : 3 en 4). En in zoover moeten wij er ons krachtig tegen verzetten. In de kerk van Christus mag nooit Zijn een „heerschappij voeren over de kudde”, waar de Roomsche biechtpraktijk steeds weer toe leidde. Maar daar is in die sympathie voor de biecht ook iets, dat wij verstaan en waardeeren kunnen. Gegeven het enorm gecompliceerde karakter van het leven van dezen tijd en de uiterst précaire vragen, waarvoor wij telkens komen te staan, is zedelijke voorlichting en opvoeding van het zedelijk oordeel van het grootste gewicht. Inderdaad, daarin heeft Rome gelijk, de menschen moeten geholpen worden. Mits men daarin dan zijn taak recht versta en de grenzen daarbij nooit overschrijdt! Die taak is tweëerlei. Vooreerst scherp het geval leeren onderscheiden! Velen komen nooit tot een juiste beslissing, omdat ze de situatie, waarin ze verkeerden, niet genoegzaam overzien en doorzien. En toch dat moet men leeren om straks te weten, hoe te handelen. En daarbij moeten ook op allerlei kleine dingen gelet. Ook hier geldt: qui bene distinguit, bene docet.

En daarnaast komt het er niet minder op aan op een gegeven punt de wet Gods recht te lezen en interpreteren. Om maar eens één heel voor de hand liggend voorbeeld te noemen: wat zou eindeloos veel misverstand voorkomen zijn, als men beter had gezien, dat in het zesde gebod niet staat: „Gij zult niet doden”, maar: „Gij zult niet doodslaan”!

En dan tenslotte, nooit de grenzen overschrijden! Als zoo breed en zoo scherp mogelijke voorlichting is gegeven, dan moeten wij terug treden, dan moet tenslotte persoonlijk in het geweten voor Gods aangezicht de beslissing worden genomen, waarvoor niemand dan de betrokkene zelf de verantwoordelijkheid kan of mag dragen. G. BRILLENBURG WURTH.



# Theologie en Sociologie.

De redactie vraagt een kort artikel over dit onderwerp. Waar onlangs een boek van mijn hand over het zelfde thema het licht zag <sup>1)</sup>, moge ik volstaan met een korte samenvatting meer in de vorm van stellingen dan van uitvoerige argumentatie. Voorop ga dan de uitermate praktische problematiek.

A. In de Europese wereld is de godsdienst ondermijnd vooral door de sociale ontwikkeling, die met het moderne kapitalisme aanvangt, in het industrialisme der 19e eeuw doorzet en thans tot hoog-kapitalisme-in-crisis zich heeft ontwikkeld. Theologen gebruiken gaarne het woord: secularisatie. Het heeft zijn goed recht, mits men zich eerst door een sociologisch onderzoek de feiten heeft toegeëigend. Eerst is het de nieuwe burgerij, later de grote meerderheid der arbeiders, die zich praktisch van kerk en godsdienst heeft afgewend, niet het minst omdat de kloof tussen maatschappelijke werkelijkheid en Christelijke moraal steeds dieper werd.

Dit blijkt in de 20e eeuw tot een vraag van to be or not to be voor het Christendom te zijn geworden. Het verschijnsel van de eens ontwortelde massa's, georganiseerd in sociaal-demokratie, kommunisme, fascisme, nationaal-socialisme moet als sociaal verschijnsel eerst sociologisch worden onderzocht, voor men het theologisch kan interpreteren. Feitenkennis ga aan elke waardering vooraf. Bovendien is deze sociologische kennis met name voor het Protestantisme (in al zijn vormen) onmisbaar, wil het aanknopingspunten behouden of opnieuw vinden in de massa's, die om geestelijke structuur schreeuwen. Het gaat hier niet alleen om onkerkelijkheid, maar om de kernvraag: of de Christelijke grondslagen onzer kultuur behouden kunnen blijven, zo dat het Christelijk leven in het volk opnieuw kan opbloeien. Een sociologische (en sociaalpsychologische) analyse der laat-kapitalistische werkelijkheid van nu is daarbij onmisbaar.

Daarmee is de praktische problematiek in al haar ernst blootgelegd. De theoloog zal haar theoretisch willen onderzoeken, en dus behalve over de verhouding godsdienst—maatschappij ook die tussen theologie—sociologie willen doordenken. Daartoe moge de volgende omschrijving helpen.

B. Theologie is zelfbezinning des geloofs naar vijf zijden:

- 1<sup>o</sup>. op de geloofsinhoud; daarom is de dogmatiek, die de geloofsinhoud van een konkrete (Mohamedaanse, Kath., Gereformeerde, Vrijz. Prot.) geloofsgemeenschap doordenkt, het hart der theologie.
- 2<sup>o</sup>. op het gebeuren in de ziel der gelovigen, de taak der godsdienstpsychologie.
- 3<sup>o</sup>. op zijn verleden, de klassieke dokumenten daarbij inbegrepen; de arbeid dus der exegetische en historische vakken.
- 4<sup>o</sup>. op zijn positie in maatschappij en kultuur — een taak waaraan misschien door de ethiek hier en daar gewerkt wordt, maar die overigens door de theologie niet wetenschappelijk werd beoefend (des te meer onwetenschappelijk en stichtelijk werd bebabbeld, ook wel kwasi-profetisch in boetpredikaties werd beoefend).
- 5<sup>o</sup>. op zijn vormen (kerk, kultus, zending enz.).

---

<sup>1)</sup> In het Handboek, uitg. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen.

Het heeft weinig zin een of meer dezer gebieden van theologische arbeid als het meer-waardige tegenover andere minderwaardige te plaatsen. Ik voor mij heb genoeg aan de erkenning dat een levende en volledige theologische werkzaamheid buiten het onder ten vierde genoemde niet kan, en dat op grond daarvan de studie aan onze theologische faculteiten dringend herziening behoeft. Dit inzicht zal ieder kunnen delen, die de theologie wil doen beantwoorden aan wat haar roeping is: zelfbezigging des geloofs.

Het klemmt te meer voor wie als de schrijver dezer regelen, een wezenlijk verband legt tussen theologie en kultuurstreven. Tot de inhoud van het geloof met name van het Christendom behoort de belijdenis van een „allerhoogst en eeuwig goed” (deze woorden worden opzettelijk gekozen om af te wijzen, dat hiermee Neo Platonisme of Idealisme wordt binnengesmokkeld). Welnu, dit „eeuwig goed” betekent steeds kultuurkritiek en kultuurloutering in enen. Het geloof spreekt ook van een geloofstaak als opdracht, op aarde, in maatschappij en cultuur te vervullen. Daaruit volgt, dat wie op deze wijze theologie beoefent, het kultuurstreven van zijn tijd, de geestelijke en sociale samenhangen waarin het zich afspeelt, zal trachten te verstaan. Waarbij hij de sociologie niet kan ontberen — al ontleent hij uiteraard aan haar nimmer zijn normen. Vraag: wat heeft dan de sociologie te bieden?

C. In de hedendaagse sociologie is nog heel veel gisting en diepgaand meningsverschil. Maar er tekenen zich toch wel enkele hoofdlijnen af. Aan een algemene formule: „wetenschap der maatschappelijke verschijnselen” hebben wij niet zo veel. Mogelijk kan de volgende omschrijving iets concreet maken.

1. Sociologie onderzoekt 1<sup>o</sup>. de krachten der vermaatschappelijking (Vergesellschaftung), 2<sup>o</sup>. de menselijke verhoudingen die daaruit ontstaan, 3<sup>o</sup>. de vormen en instellingen (von Wiese: Gebilde) die daarvan de uitdrukking zijn. Van deze Gebilde zijn de voornaamste familie, klassen, standen, massa's, volk, staat, kerk. De theoloog ziet onmiddellijk dat al deze „vormen” ook in de ethiek voorkomen; het zou voor hem van grote waarde kunnen zijn deze maatschappijverschijnselen grondig als feiten te kennen eer hij ze aan normen toetst.

Eigenlijk moet aan het bovenstaande nog iets vanzelfsprekends worden toegevoegd: onze moderne maatschappij is zeer veranderlijk en beweeglijk; daarom bestudeert de socioloog ook de vormveranderingen der maatschappij.

2. Er is een nauwe samenhang tussen de structuur der maatschappij als geheel en tussen afzonderlijke cultuurgebieden. Het duidelijkst spreekt dat bij recht en moraal, maar het is ook aanwezig bij literatuur en kunst, bij paedagogiek en taal, bij wetenschap en religie. Geen cultuurgebied is er of het ondergaat de invloed van de veranderingen in de maatschappij. Daarom is dan gerechtvaardigd een pogen om aan deze verschillende cultuurgebieden (wil men: aan de objectiveringen van den geest) het maatschappelijk karakter duidelijk maken, de taak van een sociologie van het recht, de moraal, de religie enz. De goede verstaander zal hierbij niet denken aan historisch-materialisme; er wordt uitsluitend gesproken van het maatschappelijk karakter en van samenhang; allerm minst wordt deze samenhang uitsluitend economisch bepaald geacht.

3. Behalve verband tussen maatschappij en afzonderlijke kultuur-objektivaties is er samenhang tussen kultuur en maatschappij, die door de z.g. Kultuursociologie wordt onderzocht. Men ziet dan maatschappij (arbeidsproces en sociale verhoudingen) en kultuur als verbonden, ongescheiden onderscheiden; de gevolgen van de ontwikkeling op het ene gebied kunnen en moeten worden nagegaan op het andere. Karl Mannheim heeft terecht in dit verband van een bepaalde denkwijze gesproken: sociologisch denken is kohaerent kunnen zien; of elders: is „Interdependenz Denken”. Zou het voor de theoloog, die gewend is, althans gevaar loopt uitsluitend dogmatisch te denken, geen winst zijn wanneer hij het eigen levensgebied in verband leerde zien met dat der maatschappij als geheel?

Zal ik nog pogen de stelling sub B en die sub C naar elkaar toe te buigen, om aan te wijzen waar de gebieden elkander raken? Ik laat het gaarne aan den lezer over, gebruik de nog overblijvende ruimte liever voor een tweetal opmerkingen van anderen aard.

Evenals allerlei andere wetenschappen ziet ook de theologie zich steeds meer geplaatst voor grensgebieden die ontgonnen moeten worden. Psychologie en moraal, sociologie en theologie kunnen elkaar niet meer missen. Ik zie daarvan stellig ook wel de gevaren: het wegvallen van grenzen, het ongeoorloofde opereren met begrippen en methoden ontleend aan een speciaal gebied, toegepast op een ander, enz. Het is ook wel eens te veel geëist: dat een wetenschappelijk werker naast het eigen vak ook nog een ander moet bestuderen — elk eigen vak is immers al onafzienbaar, en dilettaantisme is er genoeg. En toch ontkomt de theologie als geheel er niet aan, om zich met volledige ernst te werpen op de studie der maatschappij, wier krachten die van het Christendom zeer ernstig bedreigen.

Daar komt bij: de vrijwel onbegrensde differentiatie der wetenschap in het algemeen en de voortgaande isolatie der theologie hebben het verband met onze konkrete situatie der 20e eeuw vaak verloren doen gaan, minstens verzwakt. Nu moet men hier wel heel voorzichtig zijn; wat men tegenwoordig in Duitsland „Politieke Sociologie” noemt komt vaak neer op een verraden der waarheid aan het belang der partij — en een „politieke theologie” is het ergst denkbare verraad. Maar dat óók de theologie het verband met de konkrete situatie nodig heeft — het worde opnieuw uitgesproken. Ik beweer niet, dat de sociologie alléén ons dat brengt; wèl dat wij haar ook hierbij niet kunnen missen.

Dr. W. BANNING.



# *De plaats van het kerkrecht in de Encyclopaedie der Theologie.*

Het is niet zoo heel lang geleden, dat in een dagbladartikel <sup>1)</sup> over „Het Recht en de Kerk” door prof. Dr. J. N. Bakhuizen van den Brink een pleidooi werd gevoerd voor het onjuridisch karakter der kerkorde. Het was naar aanleiding van het geruchtmakend geval „Varsseveld”, waarbij de rechtspraak der Hervormde Kerk in opspraak was gekomen. Door een Kerkopbouwer was in diens orgaan Ds. Boer, de secretaris van den Bond van Ned. predikanten, geroemd als de man, die het juridisch geweten der Kerk wakker hield. Om louter zakelijke, principiële redenen verzet prof. Bakhuizen van den Brink zich tegen dezen lof. De Kerk heeft geen juridisch geweten noodig. Haar geweten, haar kerkelijk geweten is ver verheven boven alle juridisch formalisme en is aan geen enkelen vorm van recht, menschelijk gesproken, onderworpen. Het is een contradictie, dat de Kerk „recht” zou hebben, vastgelegd in reglementen van juridisch gehalte. Het kerkelijk geweten is van alles vrij, behalve dat het gebonden dient te zijn aan Gods Woord en Wil en Geest. Dat dit geen onrecht bedoelt in te sluiten, wordt met nadruk verzekerd. Het juridisch recht kan de Kerk echter geen diensten bewijzen. De Kerk leeft uit een andere bron. De hooggeleerde schrijver roemt den grooten jurist Rudolf Sohm, als degene, die het protestantisme voor goed uit den droom van reglementarisme heeft geholpen: het wezen van de Kerk is met het wezen des rechts in tegenstelling. Men spreke niet van kerkrecht, alleen van kerkorde!

Beter dan uitvoerige omschrijving, voert dit actueele geval ons medias in res.

Wat is kerkrecht?

Is er plaats voor kerkrecht in de theologie?

Zoo ja, welke plaats moet aan het kerkrecht worden toegewezen in de encyclopaedie der dogeleerdheid?

Wat is kerkrecht?

Volgens prof. Bakhuizen van den Brink is evenals voor Sohm het wezen der Kerk met het wezen van het recht in tegenstelling. Wij dienen ons hier wel goed rekenschap te geven van onze woorden. Wat moeten wij verstaan onder Kerk en wat onder recht? Waarom wordt Kerk met een hoofdletter en recht met een kleine letter geschreven? Is het bij Kerk en bij Recht niet beiden zóó, dat de hoofdletter de kleine letter veronderstelt? De Kerk toch veronderstelt niet enkel een goddelijke actie, doch daarbij en daarin een menschelijke reactie; zij is tegelijk creatie en creatuur, een eschatologische grootheid en een werkelijkheid-hier-en-nu. Deze spanning tusschen eenerzijds de Kerk = een stichting Gods en anderzijds de Kerk = een vergadering van menschen is een (dikwijls verkeerd) gespannen verhouding. Doch daarom mag het eene wezenlijke bestanddeel niet aan het andere worden prijsgegeven.

Op gelijke wijze hebben wij het wezen van het Recht te zien. Het Recht heeft een formeele en een materieele zijde. Zelfs bij het wereldlijk recht

---

<sup>1)</sup> Algem. Handelsblad, Avondblad, 18 April 1936.

is het niet juist om het wezen des rechts te laten opgaan in het juridische (Als men dit doet, dan wordt het begrip juridische rechtsorde anders verstaan dan in het zooeven geciteerde artikel). Het mag bekend worden verondersteld, dat een veel gehanteerd artikel (1374 van het Burgerlijk Wetboek) den rechter ruimte laat voor billijkheid en goede trouw buiten en boven het geschreven recht. Ook in de praktijk van het wereldlijk recht blijkt er de spanning te zijn tusschen Recht met een hoofdletter en recht (met kleine r). Het is m.i. onjuist bij het wezen des rechts alleen aan het formeel-juridische te denken.

Prof. Dr. J. R. Slotemaker de Bruïne in Nederl. Hervormd Kerkrecht (in Pro Ministerio) omschrijft Sohm's standpunt kort en goed: de Kerk is het terrein der vrijheid, waar het organische werkt, waar men door Gods Geest geleid wordt en op het zakelijke let; bij het recht gaat het over de ordening, het mechanische, het door menschen gegevene, het formeel juiste. Hier wordt dus viermaal een tegengestelling geconstateerd. Prof. Slotemaker de Bruïne wil de moeilijkheid oplossen door een radicale scheiding tusschen zichtbare en onzichtbare Kerk. Deze worden dan met elkander verbonden gedacht door een personeele unie (wilt velen tot beide tegelijk behooren). Organisatie, ambt en regeling behooren niet bij het lichaam van Christus, de onzichtbare Kerk, maar wel bij de zichtbare kerk. De confessio Belgica art. XXVII—XXIX zou deze twee begrippen dooreen warren. Het komt mij voor, dat deze begrippen slechts „gedachtelingen” zijn en dat een radicale scheiding in abstracto slechts kan misleiden in concreto. Want in concreto blijkt elke geloovige hier op aarde nog steeds mensch, zelfs een zondig mensch te zijn. Het lichaam van Christus is op aarde niet onzichtbaar. Wij kunnen dan ook m.i. niet dankbaar genoeg zijn, dat de confessio Belgica zoo concreet over de Kerk spreekt.

Als prof. Bakhuizen van den Brink het kerkrecht niet kan laten opgaan in het handhaven van reglementen, kunnen wij die gedachtengang bijvallen. Het meest krasse en langzamerhand klassieke voorbeeld is wel de veroordeeling van Jezus in den naam der Kerk, d.i. in naam van Jezus zelven, door den Groot-inquisiteur te Sevilla naar de fantasie van Dostojewski in zijn De Gebroeders Karamazow. Het zou echter niet moeilijk zijn in het niet-kerkelijk recht op dezelfde gronden duidelijk te maken dat het Recht niet enkel mag opgaan in het juridische. De spreuk summum ius, summa iniuria geldt niet enkel het kerkrecht. Het komt mij dan ook voor dat Kerk en Recht geen tegenstellingen behoeven te vormen, zelfs niet kerk en recht, naar zijn juridisch karakter, om de eenvoudige reden dat geloovigen ook zondaren zijn en een vergadering van hen, die hun zaligheid van Jezus Christus verwachten, toch bestaat uit ongerechte en eigengerechte personen.

Kerkrecht is niet onjuridisch maar bovenjuridisch. Zooals wereldlijk recht ook in zekeren zin bovenjuridisch genoemd kan worden, zoo is kerkrecht anders bovenjuridisch. Het jus ecclesiasticum is nu eenmaal sui generis.

Bij de nadere omschrijving wat onder Kerkrecht te verstaan zij, moet er, naar ik meen, onderscheiden worden in Kerkrecht in ruimeren zin en in engeren zin. Kerkrecht in ruimeren zin is de wetenschap der kerkorde. Kerkrecht in engeren zin is de wetenschap van de orde in de

Kerk. Met de wetenschap der kerkorde bedoel ik de kerkvorm, „die Kirchenverfassung” waarbij de principia van het dogma ecclesiae ten nauwste betrokken zijn. Met de wetenschap van de orde in de Kerk bedoel ik de kunst van recht te spreken en recht te doen binnen een bepaalde kerkorganisatie, die naar een belijdenis is geformeerd.

Is er wel plaats voor kerkrecht in de theologie?

Wanneer wij nu kerkrecht nemen in ruimeren zin, als wetenschap der kerkorde zal wel niemand hieraan een plaats in de theologie betwisten. Ook Sohm zal juist van de theologie uit, sprekende over het wezen en de regeering der Kerk, aldus tot zijn oordeel komen over het kerkrecht in engeren zin. Volgens Sohm zijn recht en rechtsregels in strijd met het wezen der Kerk. Op grond daarvan kan dus het kerkrecht in engeren zin, d.i. de kunst van recht-te-spreken en recht-te-doen binnen een bepaalde kerkorganisatie geen theologisch karakter dragen. Dit gebied wordt dan toegewezen aan de rechtswetenschap, terwijl in de verhouding van Kerk en Staat een groote invloedssfeer aan de burgerlijke overheid wordt toegemeten. De Kerk vertegenwoordigt immers alleen een geestelijke macht, zoo redeneert men. De Kerk laat natuurlijk geen wanorde in haar midden toe. Het onrecht dient door niet-kerkelijke maatregelen bestreden te worden, verder hanteert de Kerk alleen de geestelijke maatstaven van geloof en hoop en liefde, zonder juridische bepalingen.

Terwijl deze meer-Luthersche gezindheid in Duitschland tot ontwikkeling kwam, doch juist tegenwoordig scherpe principiële toetsing vindt, heeft in het Roomsche-Katholieke gedachtensysteem het kerkrecht naar ruimen en engen zin zulk een groote plaats ingenomen, dat tijdens de Middeleeuwen het jus canonicum naast de theologie een afzonderlijke faculteit vorderde. Volgens het corpus juris canonici neemt de Kerk zulk een bijzondere rechtspositie in, dat het wereldlijk recht daarnaar dient gevormd en vervormd.

Met de Reformatie is het Woord Gods tot regulator van het geloofsleven in de Kerk gesteld. Kerk en persoon hebben zich te laten leiden door de H. Schrift, bekrachtigd door het getuigenis des H. Geestes. Gods Woord en menselijke verordeningen behoeven geen tegenstellingen te vormen, mits de distantie maar bewaard blijve <sup>1)</sup>. Gods Woord geschiedt. Gods Woord wil geschiedenis worden in individuen en ook in de samenleving van christgelooovigen.

Het is waar, menselijke verordeningen, reglementen enz. kunnen voor de kracht van Gods Woord gevaarlijk zijn. Maar wat kan op deze wereld daarvoor niet gevaarlijk wezen?! Ook geloovige personen kunnen gevaarlijk zijn, vooral als zij denken Gods Woord slechts zonder reglementen of zonder vastgestelde ordeningen te kunnen hanteeren. Menselijke regels kunnen door hun continue kracht beschermen tegen willekeur van goedige geloovige mensen en tegen tyrannie van eigengerechtigte

---

<sup>1)</sup> E. Brunner in *Das Gebot und die Ordnungen*, Tübingen 1932, S. 532, noemt het Sacrament een analoog geval: een bepaald geregelde ritus en toch niet ex opere operato, seine Wirkung tut das Sacrament allein, sofern in ihm Christi Wort ergriffen wird.



vromen. Menschelijke verordeningen kunnen gerechtigheid en barmhartigheid dienen. Als onderdanige dienst aan het bovengeschiedte Woord Gods hebben zij slechts reden van bestaan. Zoo dienen deze regelingen, waardoor de Kerk naar binnen en naar buiten georganiseerd is, steeds onder de critiek des Heiligen Geestes te staan, waardoor de kracht van het Woord niet wordt te kort gedaan; integendeel een bedding wordt gegeven. Zoowel bij rechtspraak als wetgeving binnen de Kerk zal er de spanning moeten zijn van het continue en het eenmalige van Gods wil. Maar hiermede is dan ook tegelijk duidelijk aangegeven, dat het kerkrecht, in engeren zin genomen, in de theologie thuis hoort. De rechtspraak, de rechtshandeling, de vaststelling van ordeningen mogen slechts in het geloof worden gedaan. Wanneer wij zoo aan de Kerk haar recht toekennen, treden wij niet op het terrein van de wereld over, maar blijven op kerkelijk gebied (c.f. 1 Tim. 3 : 15, 2 Tim. 4 : 2). Juist omdat het kerkrecht zich materieel van het wereldlijk recht onderscheidt, zal daarom ook het formeele kerkrecht een eigen karakter moeten dragen met openheid voor de vrije werking van het Woord. Omdat hierbij ook telkens grensgevallen zich voordoen, die het gebied der wereldlijke rechtswetenschap raken, zal des te meer het eigen theologisch karakter van het kerkrecht bij rechtspraak en rechtshandeling moeten worden doordacht.

Voor al ook daarom zal men zich op dit eigen theologisch karakter van het kerkrecht moeten bezinnen, omdat ieder mensch „van nature” een wetgeleerde is en geen christgeloovige. In den dienst van Christus echter wordt de wet niet ontbonden, ook als zij in den vollen rijken geestelijken zin wordt gezien. De kerkorde staat weliswaar in de genadeorde, doch is daarmede van de scheppingsorde niet uitgesloten.

Welke plaats moet het kerkrecht dan in de encyclopaedie der godgeleerdheid innemen?

Het kan niet de bedoeling zijn hier een critische beschouwing over de encyclopaedie der theologie te geven. Wanneer Kuyper zijn encyclopaedie indeelt in bibliologische, ecclesiologische, dogmatologische en diaconologische groep, dan vindt het kerkrecht in ruimeren zin een plaats in de ecclesiologische groep, hetgeen begrijpelijk is, terwijl het kerkrecht in engeren zin, onder den naam van Kybernetiek, zich een plaats ziet toegewezen in de diaconologische groep bij de presbyteriale vakken. Wanneer wij bij alle gerechtvaardigde critiek toch de traditioneele indeeling volgen, ligt het in den aard der zaak, dat de wetenschap der kerkorde thuisbehoort bij de systematische vakken. De kerkvorm houdt toch ten nauwste verband met het dogma ecclesiae. Episcopaal of presbyteriaal of synodaal kerkstelsel, evenzeer als de verhouding van Kerk—Staat, wordt door de belijdenis beheerscht. Het kerkrecht in engeren zin, de kunst van recht te spreken en recht te doen zal nooit losgemaakt kunnen worden van theologische bezinning, doch behoort als practische uitvoering der principia tot de practische theologie.

Helaas hinkt het recht niet alleen op de straten en in de rechtzaal. Ook op en onder den kansel wordt de gerechtigheid dikwijls geen plaats gegund. Bij de verkondiging van het evangelie en bij de handhaving der orde in de kerk worden barmhartigheid en rechtvaardigheid telkens als een tweeheid naast elkander of liever tegenover elkander gesteld. Het is dan ook niet te verwonderen dat het een kwestie wordt: is kerkrecht een

contradictio in terminis? De bijzondere boodschap der Kerk is, dat Gods gerechtigheid triomfeert in Zijne genade. Gods genade impliceert Recht, óók (juridisch) recht. Wie in het groote (Recht) getrouw wil wezen, dient het ook in het kleine (recht) te zijn. Zoo juist kan de Kerk zijn een uitdeelster van menigerlei genade.

W a s s e n a a r.

H. J. HONDERS.

---

## *In den spiegel van Erasmus.*

De redactie van de *Vox* zond mij een stapeltje geschriften en artikelen, allen ontstaan in hart en hoofd van Nederlanders ter eere van hun groote landgenoot en zijn sterfdag, de 12de Juli, '36. Het was haar wensch hierover een belangstellend toeschouwer het woord te verleen en hem daarbij de vraag voor te leggen: „Heeft deze herdenking nieuwe belangstelling en waardeering gebracht voor Erasmus in den theologie?”

De belangstelling voor Erasmus bij den gewonen theoloog was niet groot. De meesten kennen hem uit zijn geschrift: *De Lof der Zotheid*, in zijn Hollandsche uitgave van de W.B. en uit het boek over hem van Huizinga, (wellicht ook uit de *Roman van Zweig*).

Bij het dogmatisch christendom heeft deze vrijzinnige geest nooit een welwillend oordeel kunnen verwerven; bij de „irenische” groepen, heeft de evangelische-verdraagzaamheid van Erasmus een wel eens al te gastvrij onthaal gehad; bij de vrijzinnigen is vanzelfsprekend de studie over Erasmus het levendigst en belangrijkste, terwijl van humanistische en sociale zijden een groeiende appreciatie voor zijn baanbrekend werk komt.

Deze begrijpelijke situatie is door de herdenking alleen maar bestendigt. Een bespreking van de hier opgeleverde resultaten voor de theologie kan niet veel nieuws aan 't licht brengen.

Van orthodox-protestantsche zijde is weer de minste belangstelling gekomen. Prof. van Vollenhoven hield een rede voor de N.C.R.V., welke schoolsch en vlak bleef. Wie zijn bakens uitzet langs de banen der schriftuurlijke wijsbegeerte, zal nooit begrijpen op welk kompas Erasmus voer over de bruisende wateren van zijn tijd.

Met eenige verbazing vraagt men zich af wie naar deze rede geluisterd heeft? Aan de ooren der gemeente-leden zal dit toch wel voorbijgegaan zijn, terwijl de wetenschappelijk-belangstellenden op een andere golfengte zijn ingesteld.

In het Nieuw-evangelisch tijdschrift stond alleen een stichtelijk artikeltje. Het herinnert ons nog even aan de groote sympathie, die van die zijde voor de „Irenischen en Evangelischen” Erasmus bestaat, en 't treft slechts door de duidelijke wijze, waarop Erasmus naar eigen smaak geflatteerd wordt en in een ieders spiegelkje er weer anders uitziet. Van orthodox-protestantsche zijde kwam dus geen belangstelling of nieuw begrip. Dit blijft steeds weer te betreuren. Men zou zoo gaarne in de geest van deze theologie een sprankje van Erasmus genius ontsteken. Iets meer zelfkennis, waarheidszin, en menschelijk begrip, zou in de spiegel van het kristal-heldere oordeel van Erasmus heel wat onzuivers, onklaars

in het hart van de orthodox-protestantsche godsdienstigheid ontdekken. Onbewust is zij weer gevlucht voor het menschelijke, ja maar door zijn kinderlijke-klaarheid toch ook goddelijke oordeel van Erasmus' vrije geest.

De roomschen hebben ook geen vernieuwde belangstelling getoond voor hun geniaal stiefkind. Natuurlijk overheerscht hier op schadelijke wijze het onderzoek naar zijn aanhankelijkheid aan de moederkerk.

Het boek van B. H. Molkenboer is zoo eenzijdig en gechargeerd, dat men het nauwelijks hoeft te bespreken, en zeker niet te lezen.

„Erasmus is een ongehoorzame, prikkelbare, irritante spotter over de heilige kerk, en een gevaarlijk wegbereider van reformatie en humanisme. Ongetwijfeld was hij geniaal en was de bezieling in de kerk gezakt, maar dat hoeft ons niet te weerhouden van een gedegen afstraffing van zijn onbruikbaar karakter, welke de kerk in zijn gevaarlijke periode meer gehinderd dan geholpen heeft”.

Ook hier vraagt men zich met verbazing af, waarom Molkenboer een dergelijk boek heeft geschreven? Een dergelijke antipathie kan nooit een rustige loods zijn bij het beschrijven van Erasmus' werken en denken en de kerk kan toch nauwelijks gediend zijn bij zulk een gechargeerde voorlichting. Voor ons Hollandsche volk een innerlijke schade, dat het zijn groote zonen nooit zuiver en spontaan kan eeren! Naast dit boek, ontvingen wij een aantal artikelen in het apologetisch tijdschrift „Het Schild”. Ook hier een eenzijdige en onvruchtbare belangstelling naar de sympathie gevoelens van Erasmus voor Luther of de kerk. De behandeling van de tegenstelling is apologetisch; de waarde dezer artikelen voor de theologie geenerlei.

Bij de vrijzinnig Protestanten is de belangstelling ook nu het vruchtbaarst. Ook hier moet men waken voor eenzijdige waardeering. In enkele artikelen (b.v. van Ds. de Koning in de Smidse) wordt Erasmus een mystiek- en sociaal-gevoel ingeblazen, dat hem vreemd is geweest. Echter Prof. Lindeboom heeft in zijn rede op het groote congres en in zijn boekje voor de vrijzinnig-christelijke Jeugdbeweging weer bewezen, dat een werkelijk nieuwe waardeering en begrip voor Erasmus eerst wordt gevonden in de studie van het Bijbelsch Humanisme, van de typisch Nederlandsche reformatie, van het wijder geestelijk verband, waarin hij stond. Erasmus heeft een zeer werkzame en invloedrijke plaats vervuld in de arbeid aan het nieuwe weefsel en de grondstructuur van de moderne tijd. Het Christendom en de westersche religie zullen nu eenmaal rekening moeten houden met een cultuur, die zich buiten de kerk om rekenschap geeft van de godsdienst. Voor allen, die de groei van dit bewustzijn bestudeeren is Erasmus een belangwekkende figuur. In de rede van Prof. Heering en een artikel van Prof. Bakel wordt de tegenstelling van Erasmus en Luther tot een onoplosbare principieele tegenstelling gesteld, die niet zonder schade aan theologie kan voorbijgegaan worden. In deze behandeling ligt een theologische vraag van gewicht. Daarbij blijkt Erasmus geenszins een zoozeer verouderde figuur, dat door zijn geest deze vraag niet belicht en verhelderd kan worden. Ook de rede van Prof. Huizinga brengt van geheel andere zijde benaderd, deze vraag naar voren. De wijze, waarop Erasmus de woorden van Paulus gebruikt, en alle menschelijke wijsheid dwaasheid bij God noemt, is zoo tot in de ziel tegengesteld aan de Joodsche geest en tegelijk zoo tot in de ziel verwant aan ons eigen leven,



dat wij hier niet voorbij kunnen zonder rekenschap af te leggen. Daar de rede en artikels alleen slechts eerste aanduidingen geven over deze levensfilosofie en dit irrationeele element in deze religieuze visie, zou een uitwerking noodig zijn om hierin de belangrijke elementen te vinden. In een volgend artikel zullen wij trachten deze principieele vraag te bespreken.

Tenslotte mag aan dit vluchtig overzicht niet ontbreken een opmerking over het geschrift van de *Ligt*.

Prof. van Bakel heeft reeds vele onnauwkeurigheden in dit werk aangemerkt. Toch mag hiermee de beteekenis van zijn studie niet gekleineerd worden. De reële kracht, die er van de geest van Erasmus, op zijn tijd uitging, en de werkelijkheidszin van zijn evangelische ideaal zijn nooit met zooveel sympathie en begrip beschreven als hier. Eindelijk wordt Erasmus niet behandeld van uit zijn „persoontje”, maar van uit zijn „geest”, zijn geniaal en verheven werkzame geest. Alle historische fouten en eenzijdige voorstellingen maken deze verdienste niet ongedaan. Echter een uitwerking van dit resultaat behoort niet in een theologisch, maar in een historisch tijdschrift. — Een eerste overzicht over deze herdenking kan geen belangrijke nieuwe resultaten ontdekken. Te zeer heeft men zich nog zelve in Erasmus gespiegeld. Toch is van vrijzinnige zijde een vernieuwde aansporing gekomen tot een onderzoek naar de verhouding van de Erasmiaansche en Paulinische genius. Dit vraagt een rustiger toelichting, dan een verslagje als dit.

F. E. VAN LEEUWEN.

---

## *Ingezonden.*

„In verband met de conferentie van de V. Th., vestig ik de aandacht op het feit, dat het Theologisch Hulpfonds van de Leidsche faculteit, f 30.— heeft uitgezet ter tegemoetkoming aan Leidsche Theolog. studenten, die hulp in de bestrijding der onkosten zouden wenschen.

Slechts op zéér gedeeltelijke steun mag worden gerekend (max. f 3.—). Gegadigden behoeven natuurlijk géén abonné van de *vox* te zijn.

In verband met het onderwerp der conferentie hebben eventueel oudere jaars eenige voorkeur.

Schriftelijke aanmelding tot uiterlijk 13 Januari bij N. van Gelder,  
Dr. de Bruynestraat 9, Leiderdorp.

N. VAN GELDER,  
h.t. praes. Fac.

# Boekbesprekingen.

Dr. H. Faber, „Wat leert ons de Duitsche kerkstrijd?” Uitg. Van Gorcum & Comp. N.V., 46 p. Serie „Vragen van Nu”.

Dit referaat, uitgesproken op de laatste jaarvergadering van de Vereniging van Vrijz. Hervormden, geeft een heldere belichting vooral van de religieuze, historische en sociologische achtergrond van het kerkelijke conflict, daarbij o.m. aantonend dat de geestelijke situatie in ons land een ander was en is dan die in Duitsland.

H. J. H.

„Wezen en taak der Kerk”, een bundel opstellen van D. Bakker, Dr. C. J. Bleeker, Prof. Dr. J. Lindeboom, F. W. J. v. d. Poel, Dr. J. N. Sevenster, J. M. van Veen, D. A. Vorster en Dr. H. de Vos, onder redactie van D. Bakker; Uitg. Van Gorcum & Comp. N.V., 120 p., Erasmus-serie.

Een even bondig- als levendig geschreven boekje, dat, vooral ten bate van het godsdienstonderwijs, de Kerk in haar verschillende aspecten bezielt: haar begin, haar beginsel, Kerk en Belijdenis, enz. Uit de bladzijden spreekt een sterk kerkbesef. De verscheidenheid der schrijvers heeft een samenhangend geheel tot stand gebracht.

H. J. H.

„Die Grosze Barmherzigkeit”. K. Barth und E. Thurneysen. R.M. 4.50. Chr. Kaiserverlag. 1935.

Dit boek geeft 25 preken, die deels reeds verschenen zijn in „Zwischen den Zeiten” en in „Bibl. Zeugnisse”, deels nog niet gepubliceerd werden. Zij lopen van 1924—'34.

Welk een rijpe en voldragen vrucht van de dial. theol. wordt ons hier geboden; ook vergeleken bij de in '26 en '28 verschenen bundels die soms nog zo „vrijzinnig” aandeden.

't Meest opvallend is het bewuste mijden van themaprediking en het zoeken van zuivere schriftverklaring. Barth's preken, verschenen na het uitkomen van dit boek, tonen het doorlopen van deze lijn steeds duidelijker, zóo dat haast de vorm van bijbellezing wordt benaderd.

Ook als proeven van theol. exegese en preektechniek in 't algemeen, zijn deze preken belangrijk. Rustig, door geen opgelegde puntenverdeling gestoord, wordt de tekst gevolgd en de gedachtegang ontwikkeld. — Ieder die 't nog leeren moet, of het slechts méént te kunnen, kan men niets beters raden, preken als deze eens van pericoop tot pericoop na te gaan op bouw en inhoud.

Want ook wie de dial. theol. op verschillende punten bestrijdt, zal toch veelzins verstaan dat hier werkelijke, schriftuurlijke evangelieprediking gegeven wordt.

P. J. R. A.

„Lehrbuch der Geschichte der Philosophie” van W. Windelband, opnieuw uitgegeven door H. Heimsoeth. Goedkoopje Uitgave, n.l. R.M. 9.60. J. C. B. Mohr — Tübingen. 1935.

Ook in dit theol. tijdschrift is het dienstig dit filosofisch leerboek aan te kondigen. In ons land is Windelband een goede bekende onder de theologen — en terecht. Deze nieuwe uitgave van W.'s bekende hoofdwerk is verblijdend, want het boek is niet alleen geheel bijgewerkt in de literatuur-opgaven, naam- en zaakregisters, maar er is nu ook aan toegevoegd een uitvoerig „Overzicht over de stand van het onderzoek in de filosofie-geschiedenis”, en een waardevol, verdienstelijk geschreven aanvullend slotartikel van H. Heimsoeth over de phil. v. d. 20ste eeuw. Dit laatste is vooral gelukkig omdat van W.'s prachtige „Geschichte der neueren Philosophie” helaas nooit een aanvullend derde deel is verschenen.

W. is een geboren historicus en zijn Badens-Neokantiaansch standpunt brengt hem tot een open-kritisch verstaan der filosofiegeschiedenis die zijn veelomvattende geest zoo universeel mogelijk opvat.

Een beter, mooier en handiger phil. leerboek dan dit goed uitgegeven en goedkoopje boek is mij niet bekend.

P. J. R. A.

A. Janse. De mensch als „Levende Ziel”. Uitgeversmij. „De Pauw”, Culemborg.

Wat de Heer Janse schrijft is steeds belangwekkend. Ook in dit boekje doet het weldadig aan te zien hoezeer de Schrijver de beteekenis van het Verbond voor heel ons leven verstaat.

De schrijver ziet in het dualisme lichaam-ziel den invloed van de Grieksche wijsbegeerte op de theologie. Daartegenover stelt hij de terminologie van de H. Schrift die den mensch steeds als een levende ziel beschouwt. Het is bekend dat de Heer Janse sterk den invloed heeft ondergaan van de wijsbegeerte der wetsidee. Ook in de anthropologie komt dit naar voren.

Dit boekje is interessant omdat het ons glashelder de moeilijkheden doet zien waarmee de anthropologie te worstelen heeft.

Wij zijn bereid den schrijver te volgen in zijn critiek op het Grieksche substantiebegrip alsmede op het schema stof-vorm.

Evenwel zien wij in het „ik” meer dan de schrijver, juist op grond van de naieve ervaring en meenen dat de H. Schrift dit niet wederspreekt al hebben wij geen bepaalde tekst op het oog, waarin dit met name geleerd wordt.

Dat is ook geheel niet noodig. Bovendien is het ons niet helder geworden wat bij den dood met den mensch geschiedt.

Al hebben wij eenige bedenkingen, toch zijn we zeer blijde met het verschijnen van dit boekje.

Verdere schriftstudie en wetenschappelijke arbeid zal ons t.z.t. zonder twijfel meer licht geven.

P. J. R.



De religieuze opvoeding in het gezin en het ongeloof, door  
Dr. Fritz Künkkel, uitgegeven bij N.V. Boekhandel W. ten  
Have, Amsterdam.

Dit boekje verscheen als deel II van een serie „de psychologie van het ongeloof.”

Met alle door Freud geïnspireerde psychologie heeft ook dit werk gemeen de overtuiging, dat het kinderleven, met name de infantiele houding tegenover de personen van vader en moeder de psyche van den mensch voortdurend blijft bepalen. Vandaar de groote nadruk, die de schrijver legt op de beteekenis van de gezinssfeer, waarin het kind opgroeit. Hij onderscheidt 4 tendenzen van het ouderlijk huis en toont aan welke uitwerking deze hebben op het kind, dat opgroeit in een gezin, waarin één dier tendenzen overweegt. Bijvoorbeeld: Een gezin, waarin de overwegende tendens is: in theorie ongodsdienstig, in praktijk ook ongodsdienstig of „ichhaft”. Onbewust ontwikkelt zich bij kinderen, die in zulk een omgeving opgroeien, een soort wenschbeeld of droomfantasie, vaak van zeer overdreven afmetingen (de witte-moeder-imago). Deze imago werkt als een spookgestalte, die uit het verleden haar roep laat hooren. Hoe kritischer de jeugdige atheïst zich daartegen teweer stelt en hoe ongelukkiger hij door dit verweer wordt, des te wijder opent zich voor hem (psychologisch gesproken) de weg vooruit naar een Godsbegrip, dat alle imago's oplost en dat toch het voor onvervulbaar gehouden verlangen (naar het wir-hafte) stilt. Dit is het minst gecompliceerde voorbeeld, de grootste complicaties doen zich voor, waar een gezin in theorie godsdienstig, in praktijk ongodsdienstig of „ichhaft” is. Daar weet de schrijver van een „levenslange ongelukkige liefde voor het geloof” met alle tragiek, die dit insluit. Door veel voorbeelden is Künkels boek makkelijk leesbaar. Maar de bezwaren blijven niet uit. 1. Künkels terminologie is te eenvoudig en te suggestief in verhouding tot de ingewikkelde vragen, die de dieptepsychologie stelt. 2. Het is teveel „individual-psychologie”; voor velen in onzen tijd is de tijdgeest van grooter invloed (ook in het onbewuste!) dan spoken uit het infantiele verleden. Maar voor de psychologische eischen van religieuze opvoeding lijkt ons het boekje heel belangrijk. Meer dan voor verklaring van het ongeloof.

En in z'n geheel is dit werkje een aanwijzing, dat de dieptepsychologie werkelijk een groote winst is en verder brengt. de G.

C. Boerlage. Wij, zoekers. Prijs: ing. f 1.—, geb. f 1.90.  
Uitg. Van Gorcum & Comp. N.V. - Assen - ;1934.

Dit 16-tal overdenkingen biedt zich aan als steun en wegwijzer voor zoekende menschen. Het is ook bestemd voor hen, die toetreden tot een bepaalde geloofsgemeenschap. De tamelijk zuivere taal, de helderheid van betoog en de goede compositie verdienen waardeering.

Verder komt het mij voor, dat dit boekje den zoeker van tegenwoordig niet veel verder brengt. Immers aanvang en stuwkracht van het zoeken van deze laatste is juist het inzicht, dat de hier geboden oplossing van het levensraadsel een schoone zeepbel is.

Waar denkt de Schr. nog gehoor te vinden voor zijn evangelie van „het bewuste leven vanuit de verborgen harmonie der dingen” (p. 52)? In welk evangelie nog altijd zoo ongeschokt geldt:

„Mensch-zijn is in den grond drager zijn van Goddelijke waarden” (p. 28), „zelfgebondenheid ..... het hoogste goed” (p. 38), „de dood ..... e n k e l (spat. van mij) maar een nieuwe mogelijkheid en dus een verwijding” (42).

J. H. V.

Dr. K. Groot. Die Erweckungsbewegung in Deutschland und ihr Literarische Niederschlag als Gegenstück zum Holländischen Reveil.

H. Veenman & Zonen, Wageningen.

De aankondiging van deze studie is wat verlaat. Dr. de Groot trekt in zijn studie een parallel tusschen de „Erweckungsbewegung” in Duitschland en het Reveil in Holland. Hij komt tot dit resultaat: Das Reveil in Holland und die Erweckungsbewegung in Deutschland sind Früchte e i n e s Baumes. Bezwaar hebben we tegen de bewering dat het Calvinisme de kunst weinig te schenken heeft. Dat is onjuist.

Overigens hebben wij voor deze helder geschreven studie groote waardeering.

P. J. R.

Dr. K. H. Miskotte, Antwoord uit het Onweder, Amsterdam, Uitgevers-Maatschappij Holland.

In de scherpe wijze waarop de schrijver het Jobs-probleem stelt en de geweldige, vaak heftige critiek, die hij oefent op verschillende oplossingen, die men gegeven heeft, ligt voor mij de betekenis van dit boek. Want deze critiek is raak!

In de oplossing, die de schrijver geeft, wil men van een oplossing spreken, komt de dialectische opvatting over God en Zijn openbaring duidelijk naar voren. Ik kan daarin in het geheel niet met den schrijver meegaan.

Maar juist vanwege de wijze waarop het Jobs-probleem gesteld wordt, kan m.i. niemand, die over deze kwestie schrijft, aan dit boek voorbijgaan.

H. H. G.

Richard C. Cabot, M. D. and Russell L. Dicks, B. D. — The Art of Ministering to the Sick. Macmillan Company, New York, 1936.

Dit merkwaardige boek is geschreven door Cabot, eertijds professor in Social Ethics en in Clinical Medicine te Harvard, medeoprichter van de Society for the Clinical Training of Theological Students, samen met Reverend Dicks, die speciaal aangesteld werd in een ziekenhuis om te beproeven theologische studenten daar te werk te stellen. De proef is

geslaagd en in vele ziekenhuizen werken nu gedurende de zomermaanden theologische studenten onder leiding van een predikant, die daartoe een speciale opleiding heeft ontvangen. Hij moet hen bekwamen voor het zielszorgelijke werk en beletten dat zij zich in hoofdzaak met „social service” of psychiatrie bezighouden.

Het boek is bedoeld als handleiding voor dit werk en voor ziekenzorg in het algemeen. Handleiding noem ik het, want het verliest zich niet in algemeenheden, maar is in hoge mate „theologia practica”. Dit is de sterkste zijde van het boek. Dadelijk worden wij voor de concrete situatie gesteld: Wat zijn de moeilijkheden waarmee de zieke te kampen heeft: pijn, geestelijke inzinking, vrees voor operatie en dood. Een voortreffelijk hoofdstuk: Waarom lijden wij? „Nowhere in peacetime civilization is Christianity so challenged as in the sickroom”. Aan de mogelijkheden van de geneeskunde wordt een grens gesteld, van oneindig veel groter belang is de „vis medicatrix naturae”; deze is niets anders dan vis medicatrix dei” en geeft aan den predikant het recht op een plaats aan het ziekbed naast die van den arts. Bij de bespreking van de meest voorkomende ziekten wordt de bijzondere taak van dokter en predikant vastgesteld en van hun team-work. „Doctors are strong on facts and means, ministers on motives and ends”.

Tot de instrumententas van den laatste, nl. de methodes om met den zieke in contact te komen behoort allereerst luisteren: „creative listening, waiting, concentration upon the patient and what he is facing”. Verdere methodes „to care for the growth of souls” zijn zowel juiste gebedsformulering als het maken van uitvoerige aantekeningen, zonder welke hij geen recht heeft op een plaats „among skilled workers in the field of human personality”.

De vrijwel uitsluitende aandacht besteed aan de methode geeft dit boek een zekere eenzijdigheid. Gemist wordt hoe de predikant zelf zich innerlijk moet bekwamen tot het werk, opdat liefde voor den mens niet ontaarde in liefde voor de methode. Een tweede bezwaar is dat „ministering to the sick” te weinig is gezien als pastoraal werk, maar in hoofdzaak als aanvulling daar waar de geneesheer te kort schiet, „to counteract the evils of specialism”. Ondanks deze bezwaren een boek met een schat van praktische raadgevingen voor huis- en ziekenbezoek, waardoor het ook bij ons in een behoefte kan voorzien.

J. C. v. DONGEN.

Prof. R. L. Jansen O.p. De Psalmen. (Bijbelsche Monographieën). Ing. f 3.25, geb. f 4.25. J. J. Romen en Zonen, Roermond, Maaserk.

Dit boek geeft een goede en meestal mooie vertaling der Psalmen, waarbij op voorzichtige wijze van de tekstcritiek gebruik wordt gemaakt. Op details ingaan, kunnen wij hier niet. Te betreuren is dat een niet wat bredere inleiding is gegeven. Hetzelfde geldt van de verklarende aantekeningen. Telkens vraagt men zich af waarom wordt deze uitdrukking wel en die niet verklaard. In dezen vorm gegeven lijkt mij dan ook de beteekenis der aantekeningen zeer gering.

H. H. G.



## **VAN GORCUM'S THEOLOGISCHE BIBLIOTHEEK**

---

*Ter Perse:*

**VI. GELOOFSBELIJDENIS VAN HET WERKVERBAND-ROESSINGH.** Theologische verantwoording, door Prof. Dr L. J. van Holk, Dr C. J. Bleeker, Ds C. B. Burger, Da E. B. A. Poortman en Dr H. de Vos.

De Geloofsbelijdenis, die het Werkverband Roessingh een paar jaar terug heeft uitgegeven, heeft veel belangstelling ondervonden en wordt ook door verschillende predikanten, naar ons gebleken is, bij het godsdienstonderwijs gebruikt. De Geloofsbelijdenis was echter zonder enige verdere toelichting verschenen, daarom was het Werkverband Roessingh van mening, dat een nadere toelichting en verantwoording niet mochten uitblijven. Het Werkverband Roessingh heeft daarom 5 zijner leden n.l.: Prof. Dr L. J. van Holk, Dr C. J. Bleeker, Ds C. B. Burger, Mej. E. B. A. Poortman en Dr H. de Vos verzocht een theologische toelichting bij elk der vijf onderdelen der Geloofsbelijdenis te schrijven. Dat hierdoor ook onderlinge verschillen tot uiting zouden komen, acht het Werkverband Roessingh allerminst een bezwaar, maar zelfs gewenst met het oog op de voortzetting der onderlinge discussie. Aldus is dit boek ontstaan. Ook dit boek bedoelt niet anders te zijn dan een bijdrage om de reeds op vrijzinnige bodem begonnen arbeid der geloofsformulering te ondersteunen. — Het boek verschijnt in Van Gorcum's Theologische Bibliotheek als dl VI. Prijs f 2.50.

Tegelijk met deze theologische verantwoording, is de tekst der Geloofsbelijdenis afzonderlijk bij ons verkrijgbaar gesteld. Prijs per stuk 10 ct. Bij afname van 25 stuks tegelijk à 2 ct.

*Eerder verscheen in deze reeks:*

**I. HET GODSDIENSTIG KENNEN VOLGENS MAX SCHELER.** Max Scheler's toepassing van de phaenomenologische methode in de godsdienstwijsbegeerte, door Dr H. de Vos.

**II. ZONDEBESEF EN ZONDELEER.** Een psychologisch-dogmatische studie, door Dr P. D. Tjalsma.

**III. DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE.** Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-philosophische geschriften van Immanuel Kant, door Dr A. J. Rasker.

**IV. HET VERLOSSINGSBEGRIIP BIJ PHILO.** Vergeleken met de verlossingsgedachten van de synoptische evangeliën, door Dr J. N. Sevenster.

**V. DE STRUCTUUR VAN KIERKEGAARD'S OEUVRE,** door Dr T. Dokter.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

## GOEDKOPE AANBIEDING

*van de werken van Prof. Dr. H. T. de Graaf*

**OM HET EEUWIG GOED** Prijs ing. f 3.95

**LEVENSRICHTING** . . . . . Prijs ing. f 2.75

**GELOOF EN ARBEID**

Met een „Ter Herdenking” van Dr. G.

Horreüs de Haas. . . . . Prijs ing. f 2.75

**Deze drie werken tezamen voor slechts f 5.75**

Verkrijgbaar door de boekhandel

**VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM**

ALGEMEEN NEDERLANDS TIJDSCHRIFT VOOR WIJS-  
BEGEERTE EN PSYCHOLOGIE. Abonnement per jaar fr. p. p.  
/ 7.50; voor aangeslotenen bij de Alg. Ned. Veren. v. Wijs-  
begeerte en de met haar verbonden verenigingen en voor  
studenten f 5.—.

Proefnummers gratis en franco op aanvraag bij de Uitgevers.

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

**WAT LEERT ONS DE DUITSCHE KERKSTRIJD?** door  
Dr H. Faber. Serie „Vragen-van-nu” nr 22. Prijs f 0.45.

Dit boekje behandelt de vraag, welke les er voor de Nederlandsche kerken uit den kerkstrijd in Duitschland te trekken is. Daar de vragen door den Duitschen kerkstrijd opgeroepen, niet alleen van wetenschappelijk-theologisch belang, maar voor alles van algemeen-kerkelijk en cultureel belang zijn, richt het zich tot die talloos velen binnen en buiten de kerken, wier belangstelling voor de positie van het Christendom in onzen tijd door het gebeuren in Duitschland gewekt is. De schrijver heeft als student in Marburg en Heidelberg gestudeerd en is sindsdien door zijn arbeid als secretaris van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en geloofsvrijheid in staat geweest de ontwikkeling der gebeurtenissen in Duitschland van nabij te volgen.

De schrijver geeft eerst een door vele aanhalingen verduidelijkt overzicht over den huidige toestand op kerkelijk gebied in Duitschland en bespreekt vervolgens de voornaamste factoren, die op kerkelijk gebied den gang van zaken hebben beïnvloed. Bij elk punt trekt hij dan een parallel met Nederlandsche toestanden. Zijn bedoeling is de Nederlandsche Christenen te doen inzien, dat de Deutsche kerkstrijd hen veel leeren kan. Hij eindigt met een krachtig pleidooi voor grootere bewustwording in de kerkelijke wereld van de gevaren, die het Christendom in het heden bedreigen.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),  
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS  
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Binnen Damsterdiep 54a, GRONINGEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 4.



FEBRUARI 1937.

### INHOUD

H. J. HEERING, Amerikaanse theologie als natuurwetenschap . . . . .	81
A. FABER, Oxford . . . . .	94
H. J. HEERING, Kroniek . . . . .	96
S. F. VAN VEENEN, Iets uit de geschiedenis van het Groningsch Theologendispuut . . . . .	99
P. C. VAN LEEUWEN Lz., Vox Conferentie 1937 . . . . .	103
REDACTIE, Mededeeling . . . . .	105
WIJ KONDIGEN AAN . . . . .	106
BOEKBESPREKINGEN . . . . .	106

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN





DR. W. J. AALDERS

## MYSTIEK

HAAR VORMEN, WEZEN, WAARDE

Prijs, gebonden . . . . . f 5.90

In de inleiding zegt de schrijver o.a.: In theologisch verband acht ik, dat de mystiek het best in het licht der godsdienst-philosophie kan worden gezien. Men vindt haar overal waar theologie te vinden is, omdat zij, naar ik meen, overal is waar godsdienst leeft. Zo ontmoet men de mystiek zowel in de letterkundige documenten der theologie als in haar historische stof. De practische theologie heeft met haar te doen. Maar toch allermeest de systematische tak der theologische wetenschap.

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, den Haag, Batavia

## Chicago/Lausanne/Stockholm/Arnhem

DE INTERNATIONALE BOODSCHAP VAN GODSDIENST  
EN KERK AAN DE WERELD VAN DEZE TIJD, door  
Dr C. J. Bleeker.

Dit boekje van Dr Bleeker, die reeds enkele jaren verbonden is aan het Secretariaat van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en geloofsvrijheid, behandelt op populaire wijze de boodschap, die godsdienst en kerk aan de huidige generatie te brengen hebben. Het is een getuigenis van de onvergankelijke waarde van de goederen, die religie en geloofsgemeenschap aan onze twijfelzieke, materialistische en verscheurde wereld kunnen bieden. Het is een bewijs, dat godsdienst en kerk nog iets waard zijn in onze verwereldlijkte eeuw. Dit getuigenis is vier-tonig. Vier idealen komen aan het woord: de samenwerking van allen, die van goeden wille zijn; het herstel der kerk; de ware broederschap; eenheid in verscheidenheid. Prijs ing. 95 cent; geb. 60 cent meer.

*Een duidelijk boekje, dat laat zien hoe en wat er groeide, wat het verschillend karakter is dier samenkomsten en wat bekliven zal en .... moet in deze wereld.*  
(Avondpost.)

*De opstellen geven in beknopte vorm een zeer goede kijk op datgene, wat godsdienst en kerk in internationaal verband tot de wereld van deze tijd te zeggen hebben.*  
(Tijd en Taak.)

*Een boekje keurig van uiterlijk, en hoogst belangwekkend van inhoud voor wie weten wil, hoe de vrijzinnige van deze tijd staat tegenover de z.g. oecumenische beweging.*  
(Pniël.)

*Dit boekje van Dr Bleeker is in vlotte stijl geschreven, geeft een helder overzicht, dat getuigt van een goed inzicht in de feiten en verhoudingen en verdient daarom alle aandacht, niet alleen in eigen kring.*  
(Nw. Kerkelijk Leven.)

*Dr Bleeker is een goed ingewerkt docent, die de stof beheerst; een kundige gids, die geen ogenblik vervelt. We wensen dit glashelder geschrift daarom gaarne in veler handen.*  
(Vrijz. Godsd. Kerkblad.)

In de Erasmus-serie, waarin bovenstaande uitgave verscheen, is o.m. ook opgenomen: *Wezen en taak der Kerk*, door Ds D. Bakker e.a. (75 ct., bij 10 ex. 65 ct., 25 ex. 60 ct., 50 ex. 55 ct., 100 ex. 50 ct.) — *Wij geloven ....*, door Ds D. Bakker e.a. (prijs alsvoren) — *Wij belijden ....*, door Prof. Dr J. Lindeboom e.a. (prijs alsvoren).

Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij  
VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

BESTELKAART.

Aan Van Gorcum & Comp. N.V.

Uitgevers

A S S E N.

Ondergetekende verzoekt te zenden  
rechtstreeks/via boekhandel

. . . . .

. . ex. Ds C. W. Coolsmas's Bepalingen uit de Re-  
          glementen der Ned. Herv. Kerk  
. . ex. Diaconaal Zakboekje

Naam: . . . . .

Adres: . . . . .

Datum: . . . . .



# Twee onmisbare boekjes

voor predikanten, ouderlingen, diakenen  
en kerkvoogden:

**BEPALINGEN UIT DE REGLEMENTEN DER NEDERLANDSE HERVORMDE KERK**, waarvan de kennis onmisbaar is voor allen, die in haar belang stellen, in het bijzonder voor Ouderlingen, Diakenen, Kerkvoogden en Notabelen. Bewerkt door **Ds C. W. Coolsma**, Hervormd Predikant te Groningen.

Derde, veel vermeerderde en bijgewerkte druk. Prijs in kunstlederen bandje f 1.35. In linnen omslag f 0.90; bij 10 ex. à f 0.75, bij 25 ex. à f 0.60.

Dit is een boekje, dat zijn nut reeds heeft bewezen en waar dan ook telkens weer naar gevraagd werd uit alle oorden des lands. Het wil er geen aanspraak op maken, dat het volledig is. Bij zeer ernstige en gecompliceerde gevallen zal het „dikke” en complete wetboek wel moeten worden geraadpleegd. Maar hier is alles weggelaten, wat voor „lagere” besturen van geen betekenis is, en waarvan de kennis in meer gewone omstandigheden onnodig is. Aanschaffing wordt U van harte aanbevolen.

*Ja! dit is een erg goed boekje. Reglementen te lezen is een bezwaarlijk werk voor velen; ze te kennen is slechts enkelen gegeven. Maar hier hebben we dan toch een uitstekend hulpmiddel, ten eerste om een flink en niet al te beknopt overzicht te krijgen over de wijze, waarop onze kerk bestuurd wordt, ten tweede om telkens wat na te slaan, wat men in de groote bundel van onze kerkelijke wetten niet dan na veel bladrens te pakken krijgt. Inderdaad! dit boekje is onmisbaar voor ouderlingen, diakenen, kerkvoogden, belangstellende lidmaten. Het is ook belangrijk, omdat tegenwoordig onze kerkorde telkens „in de vuur linie” komt door de reorganisatieontwerpen van kerkopbouw en kerkherstel.*

(Ds J. H. Smit Sibinga in Vrijz. Godsd. Kerkblad.)

*Dit boekje van Coolsma is eenvoudig, overzichtelijk en goedkoop. Ik zou alle predikanten willen aanraden: schaf het aan en neem het als leidraad voor Uw onderricht in de Kerkelijke organisatie bij de oudere catechisanten — tenminste als ge het de moeite waard acht, dat de a.s. lidmaten iets weten van Bestuur en Beheer der Kerk, waartoe ze gaan behoren. Al enige malen bemerkte ik tot mijn ontsteltenis dat vele predikanten over deze dingen op de catechisatie nooit spreken. Dezulken hebben nooit overwogen hoezeer kennis van de inrichting der Kerk de liefde tot die Kerk kan aanwakkeren.*

(Prof. Dr H. Th. Obbink in Alg. Weekbl. v. Christend. en Cult.)

**DIACONAAL ZAKBOEKJE**. Samengesteld door **Dr J. H. Adriani**, Secr. van de Armenraad te Utrecht, **Mr Dr J. van Bruggen**, Voorz. van de Raad van Arbeid te Amsterdam, **W. J. Hemmes**, Alg. Secr. van de Federatie van Diaconieën te Utrecht, **wijlen Jhr Dr A. W. van Holthe tot Echten**, Vice-Voorz. van de Federatie van Diaconieën te Assen, **Mr F. A. Nelemans**, Kantonrechter te Rotterdam en **H. Wisman**, Dir. van Maatschappelijk Hulpbetoon te Utrecht.

Tweede, herziene druk. Prijs in linnen omslag f 1.—; in kunstleer geb. f 1.35. Voor aangesloten en bij de Federatie van Diaconieën in de Ned. Herv. Kerk resp. f 0.85 en f 1.20.

Wijl ook buiten de eigen kring grote belangstelling bleek voor dit zo geslaagde, practische oriënteringsboekje, wordt deze heruitgave voor de Federatie van Diaconieën in de Ned. Herv. Kerk door ons huis in de handel gebracht. Het is bestemd voor diakenen en allen, die met de diaconale arbeid in aanraking komen of daarin belang stellen. Van de omstandigheid dat deze nieuwe druk moest verschijnen is gebruik gemaakt om de inhoud aan te vullen met enige opmerkingen over de Crisispachtwet, de rijkssteunregeling, het Werkloosheidsbesluit, de Ouderdomswet, de Ziektewet en de diaconale administratie. Verder zijn de oorspronkelijke artikelen nauwkeurig nagezien en de wijzigingen aangebracht, welke nodig bleken, terwijl de reglementen zijn bijgewerkt.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOEG (Utrecht),  
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS  
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOEG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Binnen Damsterdiep 54a, GRONINGEN.

---

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 4.

FEBRUARI 1937.

---

## *Amerikaanse theologie als natuurwetenschap*

Inleiding. Het is een gemeenplaats geworden te zeggen, dat Amerika geen plaats biedt voor idealisme. De practische pioniersgeest, de materialistische houding der immigranten uit Europa en Azië, de vele zware problemen waarmee de jonge republiek te worstelen kreeg (rassen! trustvorming! misdaad) zouden alle aandacht in materialistische en realistische richting hebben gedrongen. Dit is niet geheel in overeenstemming met de feiten. In het eind der 19e en begin der 20e eeuw heeft de Hegeliaan Josiah Royce een invloed, die zich ver buiten Harvard uitstrekt; en thans zet prof. Hocking diens werk op waardige wijze voort. Het idealisme kwam in Amerika dus pas zeer laat tot kracht. Ik moge er terloops op wijzen, dat, voorzover mij bekend, het idealisme naar Amerika kwam met het Hegeliaanse absolutisme; het stadium van de Kantiaanse kencritiek is overgeslagen. Ik verklaar het voor een deel daaruit, dat dit, dus Hegeliaanse, idealisme te meer onaanvaardbaar moest zijn: een massieve metaphysica zonder haar fundamenteën. James merkt ergens op: „It is a strange thing this resurrection of Hegel in England and here, after his burial in Germany” <sup>1)</sup>. En ook nu kan men de stelling verdedigen

<sup>1)</sup> Geciteerd R. B. Perry, „The thought and character of William James” deel I p. 674.



dat het idealisme niet in den algemenen stroom van het theologisch en wijsgerig denken staat. Is het algemene echter een waarheidscriterium? En vergeet men niet hoevelen, die later wellicht zich afwendden, door het idealisme zijn gevoed en gevormd? Zijn invloed zullen we in het volgende telkens kunnen bespeuren.

Dit zij het voorbehoud, nu we dien hoofdstroom van het Amerikaanse denken willen beschouwen. Ongetwijfeld is deze realistisch, of beter: naturalistisch. Ook deze opinie is te gangbaar, dan dat we niet voor misverstand moeten vrezen. De meest bekende en grootste profeet van dit naturalisme, William James, toont door zijn veelzijdigheid dat elke simplistische definitie van het begrip waardeloos is.

Bezien wij de 19e en het begin der 20e eeuw, dan oefenen de biologen en physici Darwin, Lamarck, Spencer en Herbart hun onweerstaanbaren invloed uit. Vooral de laatsten wagen zich vrijuit ook op de wijsgerige terreinen; en eerbiedige theologes durven slechts hun voetstappen na te drukken. Evolutie beheerst de wereld, en de geest is opgenomen in dit evolutie-proces. Herbart leert <sup>1)</sup>: „In tegenstelling met de neiging tot zelf-ontkenning in een theologisch systeem, dringt men nu aan op zelf-verwerkelijking van de individualiteit, als vervulling van het éne grote doel van alle bestaan — de verbetering van het menselijke ras. Ethiek keert dus, in het volle bewustzijn van eigen bedoeling, terug tot zijn oorspronkelijk uitgangspunt: het leven van de soort..... De vooruitgang van het mensdom is over 't algemeen..... een verbetering in de aanpassing der middelen aan een beter en harmonieuzer leven geweest.” Onafwendbaar voltrekt zich dit ontwikkelingsgebeuren, en men weet zich gelukkig, omdat die ontwikkeling een eindeloze verbetering is, door hoeveel noden ook heen. In Z. Exc. generaal J. Smuts beleeft dit consequente naturalisme zijn nabloei: onweerhoudbaar gaat volgens dezen staatsman-physicus-wijsgeer het proces der integratie voort, tot de laatste vervulling in het Rijk Gods zal hebben plaatsgevonden <sup>2)</sup>.

Doch intussen brak een kentering aan. Gold voor de zoëven genoemde stroming alleen de natuurwetenschappelijke ervaring — die de bacil waarnam en het beweeg der sterren — als betrouwbaar, William James schrijft ook zijn „Varieties of religious experience”, en stelt de zintuigelijke ervaring op één lijn met de religieuze en geestelijke. Op andere wijze voltrekt zich nog duidelijker de omkeer in Lyman <sup>3)</sup>. De wetenschappen spreken van ontwikkeling der wereld, zegt hij. Maar de ervaring der natuurwetenschappen is niet reëler dan de postulaten van het geloof! Die postulaten immers hebben voor het geloof een onverbiddelijke waarheidskracht. Is er zo een geloofspostulaat, dat leert de uiteindelijke vervulling aller dingen tot God, dan is dit weten even zeker als dat betreffende een veranderende wereld. Beide waarheden moeten samengekoppeld worden: en volgens het geloof zal de ontwikkeling dezer wereld besloten worden in het Koninkrijk der hemelen. — James en Lyman brengen de wip in evenwicht, door aan de zintuigelijke waarneming precies evenveel waarheidskracht toe te kennen als aan het religieuze inzicht, aan de natuurwetenschap evenveel als aan de geesteswetenschap. Doch de wip, eenmaal in

<sup>1)</sup> „First principles of evolution” 1913 p. 256—258.

<sup>2)</sup> „Holism and evolution”.

<sup>3)</sup> „Theology and human problems” e.a.

beweging geraakt, zal doorslaan en aan het geestelijke in de religieuze wereld-beschouwing groter waarde toekennen; voortaan zal men meer hechten aan de zekerheid der godsdienstige ervaring, zelfs als dit betekent een wat retireren voor de opdringende conclusies van de natuurwetenschappen.

Toch handhaven we ook voor deze laatste, nu aangebroken periode het woord naturalisme. Willen wij dit verklaren, dan mogen we allereerst wijzen op het psychologisch momentum van het woord, dat ook beheerst het wat verwante woord realistisch. Naturalistisch en realistisch noemen zich die bewegingen, die vóór alles dicht bij het natuurlijke willen staan, die zich niet verliezen willen in hoge speculaties en spitse haarkloverijen. Zij willen het leven en de wereld aanvaarden, en niet zoeken naar het onvindbare en transcendente. Prof. Whitehead noemt deze nieuwe mentaliteit zelfs belangrijker voor onze cultuurwending dan de nieuwe wetenschap en de nieuwe technologie <sup>1)</sup>. Naturalistisch kan in dezen zin alleen de Westerling, de homo faber, zijn in een omgeving waar het hem niet slecht gaat.

Mogen we dit even noemen, dan moet onmiddellijk erop opvallen, dat de jongere Am. theologie de ervaring van het transcendente wel degelijk kent, en dat voor haar de tijdsomgeving zeker niet zonder meer gunstig is. Zoeken we dan naar een wijsgerige begripsbepaling, dan biedt het Handboek van het Moderne Denken <sup>2)</sup> „van naturalisme in tegenstelling tot de natuurwetenschappen spreekt men, indien het on-, tegen-, of boven-natuurlijke als natuurlijk wordt geacht en geleerd.... In de systematiek der natuurwetenschappen heet naturalisme die zienswijze, die de geesteswetenschappen identificeert met of herleidt tot de natuurwetenschappen”. — Aan deze scherpe steen getoetst faalt mijn gebruik van het woord; men mag mij derhalve dit gebruik bestrijden. Doch ik wilde verdedigen een ruimer betekenis van de term, en diè wijsbegeerte en theologie naturalistisch noemen, waarin het naturalistisch schema domineert, d.w.z. waarin de kennis der natuur en het feitenmateriaal der ervaring zozeer overheersen, dat het wezen en de wetten van den geest onvoldoende zelfstandigheid van uitdrukking behouden. Hierbij leg ik dus de nadruk op het overheersen van het naturalistisch schema, als tegenover het uitsluitend heersen ervan waarvan het Handboek sprak. De rechtvaardiging van dit ruimer gebruik moge liggen in het volgende. Als voorbeeld moge ik voorlopig even terugwijzen op wat over Lyman gezegd werd, die de natuurwetenschappelijke evolutieleer koppelde aan het eschatologische geloofspostulaat en daarmee aan het „ganz Andere”, dat het geloof in die uiteindelijke vervulling ziet, noodzakelijk te kort doet. Terwijl James in zijn „Varieties” niet verder kan komen dan het aanwijzen van psychologische ervaringen, waaraan geen objectief gegeven ten grondslag ligt.

## I. Hedendaags naturalisme.

Evenals het idealisme uiteenging in twee richtingen, één die vooral lette op de kenritiek (Kant en de Marburgse school) en één die zich wijdde

<sup>1)</sup> „Science and the modern world” p. 3.

<sup>2)</sup> Deel II p. 81.

aan de bouw ener metaphysica (Hegel enz.), zo is ook het naturalistisch kamp in de twee groepen verdeeld, een die het naturalisme uitwerkt als ken-methode, en een die concipieerde een naturalistische metaphysica.

A. Het naturalisme als methode verdient allereerst den aandacht, omdat we hier vooral zijn pathos vinden: het pathos van de stubborn facts. William James smeedde dezen term, wellicht het eerst in een brief: 'I have to forge every sentence in the teeth of irreducible and stubborn facts' <sup>1)</sup>. Het idealisme heeft afgedaan, omdat 1<sup>o</sup>. het in contact staat met het feitenmateriaal van de 18e eeuw (Newton), maar vooral 2<sup>o</sup>. omdat het zich te spoedig in hoge speculatie verliest, met veronachtzaming van die „koppige feiten”. Zoals hij in zijn biologisch en en physische onderzoeken de zekerheid van proces en uitkomst niet ontkennen kon, zo wilde hij de psychologie en theologie grondvesten op de basis van onherleidbaar feitenmateriaal. Niet langs dogmatischen of speculatieven weg, slechts met de natuurwetenschappelijke methode is zekerheid te verkrijgen. Experiment en ervaring alleen zijn de waarheidsbronnen ook der theologie. De ervaring van innerlijke religieuze ontroering kan soms in zichzelf genoeg zijn. „The actual God is a fact like a stone wall or a toothache”, schrijft prof. Wieman <sup>2)</sup>. Doch in de gevallen waar de ervaring alléén onvoldoende vertrouwen wekt, kan enkel het experiment haar op de proef stellen, tot een nieuwe ervaring de vorige bevestigt. De ervaring van Gods Almacht wordt bevestigd door het experiment, dat de vermoede ziel in deze conceptie rust blijkt te vinden. Doch onverbonden blijft daarnaast de ervaring van een wereld, waarin Gods Almacht niet blijkt; God zou dan zijn de krachten-ten-goede in 's werelds bestel; en experimenteel vindt de religieuze ethiek zich hierin thuis, het dualisme van de Goddelijken strijd tegen de duistere machten ligt de ethiek beter dan het monisme volgens hetwelk alles reeds naar Goddelijke voorzienigheid geschiedt. De religieuze ervaring voelt zich door het experiment van deze redenering en van de actieve zedelijke inspanning gesterkt <sup>3)</sup>.

Twee bewegingen beroepen zich hier op James: de pragmatische, die vooral hecht aan het experiment en zijn uitkomst, en de realistische, die de ervaring als in-zichzelve-zeker beschouwt. Het pragmatisme (zie vooral prof. Dewey) ziet in het resultaat den toets der waarheid. Waarheid is verificatie, het waar-maken. Waarheid is een bij-komstig iets, een at-triboot, geen eigenschap; iets is niet waar in zichzelf, het waarheidsgehalte komt erbij in de beproeving der actualiteit. „Things become true” <sup>4)</sup>. — Zulke opmerkingen suggereren ons de voorstelling, als zou het pragmatisme de macht van den - en van het sterkste proclameren, — zoals inderdaad zowel Mussolini als Lenin zich hier op James hebben beroepen. Doch het accent ligt elders: onder „resultaat” wordt ook de verenigbaarheid van een conclusie met een reeds aanvaard stel zekerheden verstaan; ook de harmonie van een fluitpartij of penseelstreek in het geheel van symphonie

<sup>1)</sup> Ik citeer uit Whitehead „Science and the modern world” p. 3.

<sup>2)</sup> „The Wrestle of religion with truth” p. 2.

<sup>3)</sup> Zie James' werken passim.

<sup>4)</sup> Dewey; de plaats kan ik niet terugvinden.



of schilderij. Het pragmatisme bekent uit ongelooft en geloof te zijn geboren: ongelooft dat het denken over eeuwige en absolute abstracte maatstaven beschikt; geloof dat elke juiste actie haar resultaat niet missen kan, en dat de menselijke rede in elk afzonderlijk geval de meest juiste beslissing vermag te nemen. „There is no question of false and true, but only of stronger and weaker.” „To be good is to be better than” <sup>1)</sup>. Het denken vervult de functie van deliberatie en wordt ook zo genoemd; deliberatie welke van de geboden dingen beter, juist, meer waar is dan de andere.

Waarheid wordt dus het door ons voorlopig als waarheid aanvaard. De ethiek wordt opgelost in een telkens opnieuw gesteld Gebot der Stunde. Hiermee moge onze kritiek verder doorzetten: Het „beter dan” speelt zich toch af op zo verschillende niveaus, dat de toets van den uitkomst ..... waardeloos is! Het effect van een zedelijke handeling, de logische consequentie van een gedachte, de harmonie in de kunst mogen alle drie onder den noemer „uitkomst” gebracht worden, het is duidelijk dat de waarde van elk afzonderlijk berekend moet worden. De naturalistische methode, als algemeen geldig, faalt, en kan zich enkel staande houden door zich vast te klemmen aan een zelf-geconstrueerde metaphysica. Het denken is volgens prof. Dewey de e l van de natuurlijke wereld, er is geen kloof. Het is ervan afhankelijk, in zover het slechts in de omstandigheden zelf het „beter” ontdekken kan; het is ervan onafhankelijk in zover het de omstandigheden tot zekere hoogte naar eigen hand zetten kan. Als achtergrond van deze beschouwingen zien we de conceptie van een dynamische dialectische harmonie, of van een contingent evolutieproces, verschijnen. De dialectiek van denken en natuur houdt het gebeuren in gang, — maar vooronderstelling en laatste woord is harmonie, de harmonie van de natuur die het denken oproept en gedeeltelijk omvat. —

Het realisme deelt de voorkeur voor het concrete moment boven de abstracte algemeenheid. Theologisch gaat het voort in de lijn van James' „Varieties of religious experience”. De ervaring, zo wordt ons verteld, brengt ons in onmiddellijke relatie met het ervaren object; de religieuze ervaring bezit dezelfde waarheidskracht als de zintuigelijke <sup>2)</sup>. Op een ouder naturalisme, en ook op het pragmatisme, betekent dit een grote winst. Immers de godsdienstige ervaring wordt nu niet meer betreffende haar uitwerking, maar betreffende haar innerlijke zekerheid gevraagd; haar zekerheid is enkel van zichzelf afhankelijk. De moeilijkheden rijzen dan ook pas elders, nl. daar waar de ervaringen der natuur met de religieuze ervaringen strijdig zijn. Alle ervaringen zouden immers van gelijk gehalte zijn. Prof. D. C. Macintosh schrijft zijn „Theology as an empirical science”. Maar hoe laat zich de ervaring van een goeden God rijmen met die van een om goed noch kwaad zich bekommerenden, onmetelijken kosmos? Drie antwoorden worden ons geboden:

Met het eerste antwoord maakten we reeds in de Inleiding kennis: volgens prof. Lyman mag het geloof, steunend op eigen ervaringen, postuleren, dat onze idee van Gods goedheid een inhaerent bestanddeel

<sup>1)</sup> „Experience and nature” resp. p. 425 en 62.

<sup>2)</sup> Verg. boven het citaat van prof. Wieman.

van het kosmisch bestel vormt, en dat alles zich voortbeweegt naar Zijn Koninkrijk. Het geloof vervult dan de rol van een natuurwetenschappelijke hypothese, die ook het empirische feitenmateriaal tracht te ordenen.

Geen ervaring mag eigen grenzen overschrijden, critiseren anderen hem (Wieman, Horton, Calhoun), de religieuze ervaring geldt slechts in dat deel van het leven dat „geloof” en „het goede” heet. Onverzoend staat het geloof met zijn eigen waarheid temidden van de wetenschappen; beperkt is Gods macht in Zijn meedogenloze schepping. Het geloof retireert voor de brute feiten van een wrede wereld, en durft geen wereldbeschouwing of metaphysica meer aan, zoekend de geborgenheid van het menselijk religieuze beleven.

En een laatste, prof. Macintosh, leert dat voor inzicht in dit probleem de juiste religieuze houding (adjustment) een vereiste is. Slechts wanneer onze houding geheel door vertrouwen wordt beheerst, vermogen wij goed te onderscheiden wat en Wien dit vertrouwen heeft te gelden. Zoals muziek zonder het luisteren niet te kennen is, en waarheid niet zonder de verwondering, zo komt ook het geloof niet zonder zijn eigen „aanpassing” uit.

Dit laatste is zeer juist, maar, kunnen wij tegenwerpen, mag men dan nog van de theologie spreken als van een „empirische” wetenschap? Houdt dit geloof niet vaak eigen inzichten vast tegen den „schijn”, zoals het heet, in? En de conclusie lijkt onvermijdelijk, dat we de theologie voorlopig even apart nemen, om te onderzoeken de draagkracht van haar ervaringen en van haar denken, vóór we haar in zo nauw contact met de natuurwetenschappen brengen. Want nu schijnt het realisme ..... zelfs niet realistisch, omdat het enerzijds sommige „ervaringen”, als die van Gods Almacht, verloochenen moet, en anderzijds hun onderling verschillend gehalte (zintuigelijk, — zedelijk, — aesthetisch, enz.) niet onderkent.

B. Vaak schijnt het naturalisme-als-methode onvermijdelijk te wijzen op een naturalistische metaphysica. We zagen dit bij den pragmatist prof. Dewey, die het denken, het delibereren beschouwde als een deel van het natuur-proces, dat zich dan ook niet volgens absolute causaliteit maar volgens de wetten der contingentie ontwikkelde <sup>1)</sup>. Maar we merkten ook op hoe er onder de realisten een zekere argwaan tegen iederen metaphysischen uitbouw heerste. Ook de humanisten beperken zich bewust tot het menselijke waarheids- en waardebesef, en weigeren daaruit conclusies te trekken ten opzichte van het kosmische en bovenmenselijke <sup>2)</sup>. Deze besliste weigering zo ver te gaan zullen we moeten eerbiedigen, wanneer we toch die metaphysica aan de orde willen stellen. Deze metaphysica onderging een grondige vernieuwing door prof. Alfred North Whitehead. Het grootste deel van zijn leven gaf deze Engelsman van oorsprong aan natuurwetenschappelijke studie. En het is zijn weigering om God te denken buiten het wereldproces, die hem het Goddelijke deed vertalen als scheppende kracht, het goede als ordenende harmonie. Gods oorspronkelijk wezen (primordial nature) is oneindig en abstract-volmaakt.

---

<sup>1)</sup> „Human nature and conduct” p. 208: „The future situation involved in deliberation is of necessity marked by contingency”.

<sup>2)</sup> Zie boeken van Haydon, Auer.

Het mist echter dan nog actualiteit, en die verkrijgt het door zich als scheppende kracht (creativity) te verwerkelijken. Voor zover God schepping is, spreekt Whitehead van Zijn afgeleid wezen, of 'consequent nature', die bewustzijn bezit maar de vrijheid mist <sup>1)</sup>. De vloeiende wereld is Gods afgeleide natuur, voorzover de wereld geïntegreerd is en zo een eeuwig moment in zich draagt <sup>2)</sup>, daar waar het voorbijgaande het eeuwige verwerkelijk.

Schepping is het bestaande telkens samenvatten tot een nieuw geheel. Schepping is integratie. Dat woord duidt er reeds op dat in dit Goddelijk scheppingsproces niets verloren gaat; al het waardevolle van het oude wordt in het nieuwe product als bestanddeel opgenomen. Schepping, Gods afgeleid wezen, is dus datgene, wat ieder moment opnieuw staat te worden. Daarmee wordt de cirkelgang der redenering doorbroken. Totnogtoe scheen men evengoed te kunnen zeggen: het waardevolle, het Goddelijke gebeurt, als: het gebeuren, voor zover het nieuwe verwerkelijking is, is Goddelijk; het eerste uiting van het vertrouwen in een God, Wiens wil bij uitstek spreekt in het godsdienstig-zedelijk oordeel van de mensen, het tweede verheerlijkend God Wiens wil bij uitstek uit het voortgaande wereldproces is af te lezen. Maar hoewel beide elementen nauw blijven saamgeweven, ligt het accent bij Whitehead toch op het tweede moment: het gebeuren, de plaatsgrijpende integratie die de ontbinding en verstarung overwint, is God. Het goede en Goddelijke is de harmonie die elk moment opnieuw bezig is te worden. En oppert men twijfel of wel integratie het wezen van den kosmos uitmaakt, en of bovendien elke integratie, als te vinden in elk nieuw schepsel en in elke nieuwe politieke consolidering (Rusland, Duitsland) nu werkelijk winst en van God gewild is — dan kan u toegevoegd worden wat mij toegevoegd werd door een fanatieken leerling van prof. Whitehead: „Ja, en wanneer het niet zo is, zelfs wanneer desintegratie en boosheid het wezen van den kosmos is, dan zal ik die desintegratie vereren: want God is het wezen van den kosmos”.

Het is het vertrouwen dat de kosmos niet van God verlaten is. Whitehead: „The immanence of God gives reason for the belief that pure chaos is intrinsically impossible” <sup>3)</sup>. De stemming van groot vertrouwen in het Goddelijk bestel dezer wereld kwam echter te wankelen. Het viel steeds moeilijker het natuurlijk verloop der wereld als een verloop volgens Goddelijke wil te denken. De dingen ontwikkelden zich niet zo glad volgens de menselijke rede- en zedewetten. Sterk drong het besef door dat de mens maar bitter weinig begrijpt hoe precies God zijn wereld beweegt. — Merkwaardig genoeg blijft echter soms de naturalistische houding. Bij jongere realisten vindt men soms zozeer het terugtrekken op de afzonderlijke ervaringen, dat men het normatieve denken wantrouwt. Zo kan prof. Reinhold Niebuhr aantonen <sup>4)</sup>, dat de ontwikkeling der wereld een klassenstrijd en wereldrevolutie onvermijdelijk maakt, maar dit onvermijdelijke noodlot prijst hij tegelijk als wenselijk en van God gewild aan. — De termen van het goede en Goddelijke worden dus eigenlijk vervangen door

<sup>1)</sup> 'Process and Reality' 521—524.

<sup>2)</sup> t.a.p. 527 „The consequent nature of God is the fluent world become 'everlasting' by its objective immortality in God”.

<sup>3)</sup> 'Process and Reality' p. 169.

<sup>4)</sup> 'Reflections on the end of an era', bijv. p. 239.



die van het —, van ieder worden. „Sollen” en „müssen” vallen samen, en hoewel „müssen”, dan nog het element van n i e u w e schepping in zich opgenomen heeft, het „sollen” ligt bij dit samenvallen onder. En ondanks de diepzinnigheid der bespiegelingen en de moed van het vertrouwen, geloven we er theologisch weinig mee te zijn geholpen.

Uit het voorafgaande moge het gemeenschappelijke der verschillende stelsels zijn gebleken: de afkeer van het dualisme in de wetenschappen, en het enthousiasme voor hun e e n h e i d. Dewey verwijt aan het idealisme, dat zijn „onmiddellijk effect was de geesteswetenschappen van de natuurwetenschappen los te rukken, en 's mensen wereld te scheiden als zij in vroegere culturen nimmer gescheiden was geweest” <sup>1)</sup>. Dat die eenheid natuurwetenschappelijk zou zijn bepaald, komt reeds in het woord ‚science’ uit, dat enkel natuurwetenschap beduidt en tegenover social science (cultuurwetenschap) wordt gesteld. Vergelijk onze 19e eeuwse benaming der natuurwetenschappelijke faculteit als de philosophische. De wetenschap is é é n i n h a a r o o r s p r o n g : de menselijke geest, door belangen beheerst, en door de natuur omvat. Zij is ook é é n i n h a a r o b j e c t : de éne wereld, die gekend moet worden om te verstaan het Goddelijk en menselijk heil.

De kennis-elementen zijn kwalitatief gelijk en te vergelijken. Alles speelt zich af op één niveau. Alles voor allen. God, of het goede, maakt het wezen uit van den kosmos. Dan doet het er niet veel toe met welke namen men God aanduidt: het hoogste g e l u k , de neiging tot het betere, of de integratie. — En dringt er wat scepticisme door, als in het realisme, dan durft men de natuurwetenschappelijke methode toch niet te laten varen, en men verdedigt een onverzacht dualisme of pluralisme, of verbergt zich in een agnosticisme t.o.v. het wereldbeeld. Dit realisme, vooral zoals het zich uit in het Amerikaanse Neo-Protestantisme (waarover straks meer) is dan ook in hoofdzaak nog kritisch en negatief, afbrekend een te verzekerde wereldbeschouwing zonder bij machte te zijn zelf een betere te bieden; het zal echter van belang blijken in zijn dieper verstaan van de afzonderlijke religieuze momenten.

## II. Het onhistorische.

Besprak het bovenstaande de naturalistische elementen in de Amerikaanse theologie, als tegenover een idealistische traditie: hier willen we nader ingaan op de tegenstelling van een natuurwetenschappelijken en een historischen aanpak der studie. De Amerikaanse theologie is onhistorisch. Geen wonder ook, waar Amerika's geschiedenis feitelijk met 1620 aanvang ten herhaalde grote immigratie-vloed en iedere zich vormende gemeenschappelijke cultuurtraditie weer wegspoelden; waar de moeilijke strijd om het bestaan de meegebrachte Calvinistische theologie als onbruikbaar bewees en het opkomen van andere grote denkers verhinderde. De theologie moest practisch bruikbaar zijn voor den actuelen arbeid. Zo verstaan we het onhistorische in de juichkreten, dat met de toepassing der „wetenschappelijke” methode in de theologie, in het begin

---

<sup>1)</sup> ‚Human Nature and conduct’ p. 224.

van deze eeuw, een nieuw tijdperk is aangebroken. Het oude heeft afgedaan, de banden met het verleden worden doorgesneden. „I believe it to be something quite like the protestant reformation”, schrijft James in 1907 <sup>1)</sup>. Ouderen verzekeren mij, dat predikanten en theologen in dien tijd leefden bij Spencer, en Darwin, en James — er gebeurde in de natuurwetenschap zoveel belangwekkends! Ook dit jaar ontmoette ik vele studenten en verscheidene docenten, die de moderne physica beter kenden dan Calvijn's Institutie, of zelfs den Romeinenbrief. Soms is het een geheel seminarium, dat in dezen geest wordt geleid.

Toch hebben andere groepen theologen de historische studie levend gehouden. Doch bij hen voltrekt zich een overhaaste wending. Tot ± 1915 zal men zich op de historie beroepen om eigen houding en overtuiging te verdedigen. W. Walker toont aan, dat de congregationalistische kerkordening regelrecht aan de bijbel is ontleend <sup>2)</sup>. De eerste strijders voor een ‚social gospel’ weten het echte evangelie te prediken. — Schweitzer en Troeltsch worden pas laat bekend. Maar het besef van de nieuwe epoche die was ingezet had al een inheems historisme opgewekt. In de ‚Social-gospel movement’ <sup>3)</sup> en het Amerikaanse ‚humanism’ <sup>4)</sup> spreekt het zich uit. De eerste zocht veelal nog een nieuwe uitwerking van oude beginselen; het tweede scheen, door het verleden onbezwaard, het heden te willen betreden — vorige eeuwen leren een negatieve les. Zo had men te vrijer den aandacht voor wat in het heden rondom geschiedde, in de laboratoria en sterrenwachten, in het sociale en psychische leven.

En daarmee komen we tot de ontdekking: het is in de ruimte-dimensies meer dan in die van den tijd dat de Amerikaanse theologie leeft. Het tijdsprobleem bestudeert men bij James, Bergson, Einstein, Alexander, Whitehead, d.w.z. bij hen die den tijd als een aanhangsel, als een vierde dimensie aan de ruimte-verhoudingen toevoegen. Men spreekt dan van de 4 tijd-ruimte-dimensies, en de tijd is geen zelfstandige categorie of dimensie meer. Dilthey en het historische tijdsprobleem kent men eigenlijk niet, men heeft geen behoefte aan een afzonderlijken geschiedkundigen aanpak, en komt dus ook aan de verzoening tussen beide niet toe.

Het schijnt alsof in den tijd slechts het moment van het heden wordt gekend. Het heden komt op den theoloog af met al de onstuimige problemen van een nog onvoldoende geordend land; hij leeft en werkt en geeft zich in dit heden, met een actieve intensiteit, die wars is van hunkerende bespiegelingen over Plato's tijd of andere gouden eeuwen. — Het moment heeft geen diepte, wel breedte: en de poging om de religie in haar kosmische omgeving te verifiëren is even groots als de andere, haar in de sociale omstandigheden waar te maken. De professoren in Union Seminary (New York) studeren met de deuren open!

Men heeft het wel zo uitgedrukt, dat de Amerikaanse theologie niet uit het verleden, maar uit den toekomst leeft. Dit is niet geheel juist: zij leeft naar den toekomst. Een tien — twintig jaar geleden was het toekomstbeeld helderder, en men kon daarin de richtlijnen en vormen van het heden onderscheiden. Nög is een vooruitgangsgeloof in wijde kringen voort-

<sup>1)</sup> ‚Letters of William James’ II 279.

<sup>2)</sup> W. Walker, ‚A History of the Congreg. Churches in the U.S.”

<sup>3)</sup> W. Rauschenbusch, Shailer Mathews, F. G. Peabody, H. F. Ward e.a.

<sup>4)</sup> Zie Haydon, Fagginger Auer.

brandend, maar de laatste jaren droegen voorzeker geen brandstof aan. Vooral sinds 1929 moest zich wel een min of meer distinct scepticisme betreffende dit toekomstbeeld verbreiden. Men leeft nog geheel náár het futurum, maar vanuit het brede praesens, in welks ruimten men de bouwstenen voor toekomstigen bouw te verzamelen zoekt. Alleen het heden is reëel, alleen in het heden ook zijn de ideële waarden te zoeken. Het eeuwige in de ruimte van het nu vrij te maken, daarin ziet de theologie haar taak gesteld.

Het moment heeft directe relatie met het eeuwige; maar het verband tussen eeuwigheid en tijd is verbroken. Ja, eeuwigheid wordt in wezen tegenover tijd gesteld. Wordt daarmee aan het begrip eeuwigheid niet tekort gedaan? Ik meen van wel. Eeuwigheid is verknipt in stukjes intensiteit; de samenhang tussen die afzonderlijke stukjes is een toevallige en bijkomstige. „De eeuwigheid is niet statisch: zij is in verandering en groei begrepen”, zou het Amerikaanse weerwoord zijn. Maar verandering en groei onderstellen een identiteit die verandert en groeit; en van die identiteit schijnt men zich in theorie nog wel, maar in praktijk zeer weinig bewust te zijn <sup>1)</sup>.

Men zou mogelijk zelfs kunnen verdedigen, dat ook aan het heden wordt tekort gedaan. Is de groeiende ontevredenheid met de kerkelijke prediking en activiteit niet voor een gedeelte te verklaren daaruit, dat kerk en theologie enkele permanente religieuze momenten over 't hoofd zagen: het ontzag voor den groten God, de vernedering van den mens, de eeuwigheids-hunkering? Verschilt de hedendaagse Amerikaanse mens zo radicaal van den mens, zoals Paulus, Augustinus, Luther, maar ook Kant hem zagen?

Er vindt reeds een kentering plaats. Niet in idealistische richting. Twee andere bewegingen zijn te noemen: een nieuw liturgisch besef, en een nieuw-protestantisme. Het eerste kwam in Amerika zelf op: Gothische kerkbouw, altaar-vormige tafels, oude protestantse kerkmelodieën en strenger orde van den eeredienst worden steeds meer geliefd. In deze omlijsting vindt een onveranderde prediking haar plaats. Of hiervan dan ook enige vernieuwing der theologie verwacht mag worden, is vooralsnog te betwijfelen. — En het ‚new-Protestantism’ <sup>2)</sup> ontstond voor een niet gering deel onder continentaal-Europesen invloed: Zwitserse theologie en oecumenische beweging, Marx en Spengler. Het is dan ook niet te verwonderen dat het zijn houding nog niet vond. Het is overwegend negatief-critisch, spreekt met vuur van Luther en Marx, en vermag nog niet de waardevolle momenten der Amerikaanse theologie in zich te verwerken. Toch liggen hier mogelijkheden, mits beide partijen elkaar trachten te verstaan.

### III. De lijdende God.

De Hegeliaanse Godsideaal kreeg in Amerika al spoedig de gestalte van de onontkomelijke wet van al het gebeuren. Men moge bedenken dat Hegels Geest of Algeest in Amerika als ‚The Absolute’ bekend is — en gij voelt daarin de suggestie van het onwrikbare, alles beheersende. James

<sup>1)</sup> Vergelijk boven het over Dewey en het ‚Gebot der Stunde’ gezegde.

<sup>2)</sup> De proff. Reinhold en Richard Niebuhr, Horton, Pauck.



zei reeds: „Universeel supernaturalisme wijkt, lijkt het mij, te gemakkelijk voor naturalisme” <sup>1)</sup>. Dit wijken vond inderdaad telkens plaats. „The Absolute” kon niet zo moeilijk geïnterpreteerd worden als creativiteit, als kracht van het worden, als natuurwet — hoeveel onrecht daarmee Hegel en zijn genoten ook werd aangedaan. — Vooral voor tegenstanders was het onderscheid tussen den idealistischen „Absolute” en de naturalistische, deterministische natuurwet vrij vaag — zij hadden, ik noemde het reeds, de kencritiek nog niet doorgemaakt. — De uitersten raken elkaar wel meer; het objectieve idealisme en objectieve naturalisme, of wel hun beider metaphysica, komen op verschillende punten overeen, o.m. in het punt dat wij zullen aanroeren. Het idealisme heeft, bij monde van Eckehardt e.a., ook van een lijden Gods gesproken <sup>2)</sup>: elk pan-entheïsme zal dit als probleem voor zich gesteld zien.

Het jongere naturalisme <sup>3)</sup> poogt een nieuwe, met het idealisme rekening houdende, formulering van de Goddelijke wet of wettelijken God te geven. Doch tevoren, met James, was het verzet reeds begonnen. Ook het kwade wordt, en groeit, dus niet alle groei en schepping kan Godes zijn. Zo zijn er dan verschillende beschouwingen over het kwaad mogelijk: het terugtrekken in het agnosticisme, — „we weten zo weinig van Gods geheime wegen”; het zich vastklampen aan de religieuze ervaring. God moet daarin toch wel Zichzelf openbaren, wat daaraan niet beantwoordt is niet uit Hem. Dan wordt het wereldbeeld dualistisch <sup>4)</sup> of pluralistische <sup>5)</sup>. Gods wil is beperkt door verzet buiten Hem, door een door Hem niet gewilde obstructie in de schepping.

Naar een derde oplossing zoekt het pan-en-theïsme. Als God in alles is, en niets gaat geheel buiten Hem om of tegen Hem in, dan is het verzet door Hemzelf blijkbaar gewild, dan maakt het verzet deel uit van Zijn eigen wezen. Het obstruerende objectieve gegevene staat niet buiten <sup>6)</sup> maar in God <sup>7)</sup>.

De beide laatste oplossingen, die van dualisme en monisme, bieden beide modulaties in het Godsbeeld, waarin ze soms overeenkomen. Het monistische panentheïsme zal graag spreken van G o d a l s o p v o e d e r; God zelf heeft den tegenstand gewild omdat alleen door tegenstand de mens tot persoonlijkheid kan opgevoed worden. Deze conceptie heeft een enorme macht over den geest van dezen tijd. Zij staat naast-, en valt gedeeltelijk samen met, de conceptie van den d e m o c r a t i s c h e n G o d, waarin ook het pluralisme zich uitsprak. In al de verscheidenheid van mens en gebeuren openbaart zich God, Zijn wil is niet uit één gegeven af te lezen, Zijn autoriteit is democratisch. Niet alleen het wijsgerige pluralisme vormde deze conceptie, maar heel de verrukking over de nieuwe eeuw, die met alle autocratische denkbeelden had afgedaan, ook in den

---

<sup>1)</sup> „Varieties” 521.

<sup>2)</sup> Het oud-Christelijke patri-passianisme is in zijn motieven moeilijk met de hier te bespreken richtingen te vergelijken.

<sup>3)</sup> Zie Whitehead.

<sup>4)</sup> Prof. Wieman.

<sup>5)</sup> James, Horton e.a.

<sup>6)</sup> Verg. de functie van „het Gegevene”, „the Given” bij Mac Connell en

<sup>7)</sup> in Brightman’s personalistische theologie.

godsdienst. God openbaart zich in allen, en in allen op verschillende wijze. De samenwerking der menselijke (en natuurlijke) tegendelen is God.

Projecteerde men deze gedachte in de geschiedenis, dan verkreeg men het beeld van den veranderenden God. Onder invloed van de biologische denkwijze en van het optimisme moest dit beeld zich wijzigen tot dat van den groeienden God <sup>1)</sup>. In tegenstelling met de abstractie en wettelijkheid van een te ver gaand naturalisme kon nu de gedachte van de Goddelijke Persoonlijkheid, zo belangrijk voor het geloof, grotere plaats krijgen. Of was dit laatste niet juist, en verlangt het geloof een „volgroeiden” Goddelijken macht, tot Wien het zich wenden kan? Maar hoe dit te rijmen met het inzicht in het kwaad en de zonde in verleden en heden? En de gedachte van Zijn volmaaktheid en die van Zijn vrij-zijn van kwaad vloeien samen in de voorstelling van den worstelenden -, nog meer die van den lijdenden God <sup>2)</sup>. Het lijden is onvermijdelijk en toch zelf-gewild; het is de compassie met en in Zijn schepselen, die alleen door lijden tot Hem komen kunnen.

Sommige van de mooiste bladzijden van de Amerikaanse theologie vindt men hier; de fijnheid en diepte der religieuze ontroering breekt open en de hoogte der beschouwingen dwingt onzen eerbied af. Toch menen we ook hier op het gevaar van natuurwetenschappelijke overheersing bedacht te moeten zijn. Het feiten - materiaal der ervaringen sluit de aandacht vrijwel af voor geloofs-intuïtie en geloofsdenken. De biologische gedachte van het groeiende organisme ging, het gebied van den geest betredende, eigen perken te buiten. De gedachte van Gods lijden moet noodzakelijkerwijze bijgestaan worden door die van Zijn almacht. Is dit niet steeds de grond voor het geloof geweest? „Op U so kan ick bouwen — verlaet mij nimmermeer”. Het beeld van den lijdenden God is tragisch, en aesthetisch-aangrijpend; maar religieus onvoldoende.

### Besluit:

Het punt, waar de wetenschappen één zijn, is nog niet bereikt. Al geleken hun methoden soms op elkaar, elk gebruikte een eigen toetssteen der waarheid. De theologie, die modern wilde zijn, kon juist daarom vaak aan het moderne leven weinig bieden. De twee groepen in de „natuurwetenschappelijke” theologie moesten soms wel scherp tegenover elkaar blijven staan: het was voor een deel uit reactie tegen een te ver gaand naturalisme, dat het „realisme” en verwante stromingen zich te meer op de ervarings-feiten beriepen, maar daarmee voor metaphysische doorwerking terugdeinsden. En de naturalistische metaphysica, van haar kant, toonde de godsdienstige feiten onvoldoende te kennen.

Doch er resteert: naar mijn overtuiging is er weinig theologie zo vol levend zoeken, zo vrij van scholastische verzekerdheid als de Amerikaanse. Zij staat midden in het sociale en het wetenschappelijke leven — dat kan niet van alle Europese theologen worden gezegd. Zij heeft zich de critiek van de beschouwingen van physica, biologie en astronomie aangetrokken en heeft getracht daarop het godsdienstige antwoord te geven. In Amerika

<sup>1)</sup> Zie Z. Exc. J. Smuts, op. cit.

<sup>2)</sup> Zie James, Calhoun, Mac Connell.

heeft de theologie ook nooit de schuld op zich geladen zich de sociale noden niet aan te trekken. Daarom zal ieder, die de theologische natuurbeschouwing en religieuze sociologie en sociologische ethiek wil bestuderen, aan Amerika niet kunnen voorbijgaan.

Werken we dit meer concreet en inhoudelijk uit, dan krijgen we als winst:

1. dat de in methode naturalistische theologie gaf een nauwkeurig onderzoek naar de fundamentele religionspsychologische gegevens. Theologie en wijsbegeerte kregen een massa nieuw materiaal, door experiment verzameld. Zij kunnen er hun voordeel mee doen, en doen dit ook <sup>1)</sup>. De theologie maakte zich hiermee vrij van haar knechtschap aan logica, ethiek, aesthetiek.
2. dat het metaphysische naturalisme poogde de gegevens der eigenlijke natuurwetenschappen te verstaan en te ordenen. Van physici zelf kan men (uitzonderingen daargelaten) geen metaphysica verwachten, die de religieuze verschijnselen voldoende in aanmerking neemt. Dit ernstige pogen der filosofen en theologen, vaak door grondige kennis gesteund, zal moeten worden voortgezet.
3. Het besef dat het Heilige nabij is, en steeds nabij. Er is niets totaal van God verlaten. Zijn openbaring en kracht werken diffuus — overal en steeds — maar voor den huidigen mens werken zij in het heden en het hier.
4. Daaruit voortvloeiend: de conceptie van de o r d e der werkelijkheid. God is nergens verre. Hij houdt het al tot orde bijeen. Schepping is orde, is kosmos, de overwinning op den chaos (zie Genesis 1). De wereld is één, en zij is Godes. —

Hier is het sterkste, en tevens het zwakste punt der Amerikaanse theologie. Het godsdienstig bewustzijn kan zich bij de gedachte van den zinlozen chaos dezer wereld niet neerleggen. Is er relatie tussen God en wereld, dan moet er orde zijn. Er kwamen echter steeds donkerder feiten in dit beeld van de orde te verwerken. Totnogtoe was de metaphysica optimistisch. Optimistisch, en niet idealistisch bijv., wanneer optimistisch het stemmingsachtige moge weergeven. Dat de empirische gegevens klopten met de innerlijke ervaringen van goedheid en schoonheid, daaraan twijfelde men niet. De samenhang dier verschillende gegevens zag men niet gegrond in het wezen van den geest of van den gelovigen geest zelve. En of de optimistische stemming zal aanhouden, wanneer de jaren donker worden, is dan ook zeer de vraag.

Men kan dan teruggaan tot een onthouding van alle wereldbeschouwing; tot een dualisme of zelfs een religieus agnosticisme. Onder Barth's invloed heeft dat hier en daar reeds plaats. Het grote resultaat der Amerikaanse theologie: de gedachte van de orde der werkelijkheid, die zichzelf voortdurend vernieuwt, en waarin geest en materie geen tegenstelling vormen — wordt dan verloochend. Men kan echter ook dit resultaat aanvaarden, en de orde zien als een g e l e d e orde, zoals reeds James het deed. De wereld zien als een veelheid, waarvan wij den zin en samen-

---

<sup>1)</sup> Zie o.a. proff. Hocking, Bixler e.a.



hang niet aanschouwen, maar slechts bevroeden kunnen. De natuurwetenschappen hebben alle materiaal bij te dragen; zij hebben zich niet zonder meer te schikken, doch hun critiek moet scherp zijn. De omvattende constructie zal echter niet naturalistisch zijn, maar getekend door een van stemmingen onafhankelijk, idealistisch geloof.

Harvard, Juli '36.

H. J. HEERING.

## *Oxford.*

Nu mij de vraag gesteld wordt u iets mede te deelen over „de voornaamste punten rond welke zich de Engelsche theologische discussie afspeelt”, beantwoord ik dat verzoek slechts aarzelend. Het front is zoo breed en er is betrekkelijk moeilijk een aanval op enkele groote stellingen aan te wijzen. Men vergete nimmer, dat Oxford-centrum der Engelsche theologie —, een stad is van eeuwenlange onafgebroken rustige en geconcentreerde arbeid. Principieel is daar na den oorlog niets aan veranderd. De dialectische theologie is er slechts doorgedrongen als een belangwekkende verschijningsvorm naast andere vormen, maar nimmer werkelijk aanvaard. De Groep-beweging is een studentenbeweging en heeft in de faculteit en collegestaffs op een enkele illustere figuur (Grensted, Streeter) na, geen academische beschermheer gevonden. Het heele Engelsche godgeleerde leven is van een bezonnen en ernstig, maar niet fel bewogen karakter.

Nochtans vallen er wel enkele punten aan te wijzen. Ik zou durven zeggen dat beheerschend zijn alle vraagstukken van vereeniging, „reunion”, dat uit zich practisch: oecumenische conferenties en in publicaties. De leiding wordt hier genomen vanuit de Engelsche staatskerk zelve. Deze laatste vereischt echter steeds een nadere typeering: welke groep uit the Church of England heeft men op het oog? Zij toch is niet één kerk, maar er zijn er drie in één lichaam.

Problemen van reunie en intercommunie liggen na aan het hart van de jonge generatie uit the high Church movement. Er zit daar veel leven. Wil men in de toekomst in Engeland een belangwekkend theologisch debat volgen dan diene men het oog te richten op diegenen, die zich noemen the modern Catholics; zij vormen een pittige, ook numeriek vrij groote groep, die men de voortzetting van Loisy's doodgeloopen poging in de R.K. Kerk zou kunnen noemen: de modernistische synthese; een vrij, wetenschappelijk onderzoek gecombineerd met een sterk historisch besef, en 't geloof in de mogelijkheid van beider samengaan. De ontwikkeling van deze richting is volkomen vrij gegeven. Geen kerkelijke dwang belemmert haar, verdraagzaamheidsvrucht, die bewerkt is door de groote liberale uitbloei der vorige eeuw. De katholiseerende tendenzen zijn dus nog gedurig aan de winnende hand en in de komende jaren zullen zij slechts kunnen toenemen. Zij zijn echter vóór alles nationaal, er zijn geen roomsche sympathieën, ondanks een verdubbelde R.K. activiteit. De tegenstellingen zijn dus niet op onze wijze: een vrijzinnige of dogmatische schriftbeschouwing, als hoofdkenmerk der richtingen, maar zij groepeeren zich binnen het kerkverband rond de waardeering; schrift of traditie en in wat voor mate?

Onze orthodoxe belijdende groepen vindt u: *a.* in de Wesleyans, buiten groot-kerkelijk dus en academisch niet vertegenwoordigd, levend in de arbeidersklasse zonder prominente wetenschappelijke leiding; onder de Baptisten en Congregationalisten, in zeer beperkte mate. Onder de laatsten verkreeg het modernisme zeer groote invloed. *b.* in the low Church body, meer algemeen aangeduid als the evangelicals, een betrekkelijk stationair blijvende groep, aanvankelijk met veel sympathie onder de regeeringsklassen begroet, langzamerhand meer verschuivend naar de middelklasse; het meest met het Barthianisme vertrouwd nochtans geen werkelijk vertegenwoordiger daarvan; ze is te zeer opgegroeid in de historische strijdconstellatie der eeuwen en te evenwichtig van aanleg, gelijk de Engelschman is.

Lijnrecht hiertegenover staan de groote vrijzinnige groepen: de beweging der oude modernisten, met hun maandblad the modern churchman; leiders zijn: H. D. A. Major, principal van Ripon Hall, het prachtige college der modernisten, dean Mattheus van St. Paul's kathedraal, de bisschop van Birmingham, canon Raven e.a. Sterk kerkelijk ingesteld, nochtans van een wijde openheid voor humanisme en cultuurarbeid. In deze groepen zelf vindt u het katholicisme weer sterk vertegenwoordigd: de derde groep, die ik u al noemde en momenteel steeds weer de toonaangevende; *c.* the high church body, waar U historisch genoegzaam in thuis zult zijn. Pusey house, genoemd naar den grooten geestverwant van wedman en St. Stephen's house zijn hun centra in Oxford; het eerste uitnemend ingericht met een goede practische opleiding; steeds meer het middelpunt wordend voor de jonge modern-katholieke groepen. Belangrijke elementen onder deze laatste vond ik: hun belangstelling voor liturgie en openbare godsvereering, hun goede academische werkzaamheid: wijsbegeerte, bijbelcritiek en vooral hun zeer sterke sociale activiteit. Aan deze laatste heeft de groep een groeiende waardeering onder de volksklassen te danken. Het werk wordt gedragen door een groote offerbereidheid: een levenswijding voor de dienst in East End, en vast toekomstgeloof. Namen zijn prof. K. E. Kirk, prof. N. P. Williams, F. L. Cross e.a. Een goede indruk krijgt u uit: Essays Catholic and critical, by members of the Anglican communion, London 3e ed. 1931, S. P. C. K.; een bestrijding ervan vindt u in Dr. Cadoux: „Catholicism and Christianity”. Cadoux is een zeer helder kerkhistoricus, Congregationalist, verbonden aan Maresfield college-Oxford. Verder uit: 't quarterly „Christendom” — „a Journal of Christian sociology” — Blackwell — Oxford.

Dit zijn enkele hoofdgroepen. Alles ligt echter dicht bij elkaar en door elkaar. Met name op Ripon Hall vindt u verschillende onderling afwijkende meeningen. Maar de probleemstellingen worden alle gekenmerkt door een stuk verlangen naar binding; over de heele linie is dit zoo, om 't even of zij vraagstukken van apostolische successie of echtscheidingswetgeving betreffen. Opvallend is de belangstelling voor de ethiek.

Wellicht geeft bovenstaande vogelvlucht u weinig schokkend nieuws. Men kent in Engeland niet de behoefte daaraan. De Theologie is er beschouwend, van een onbetwistbaar wetenschappelijke reputatie. De dogmatiek is er steeds slechts schoorvoetend beoefend. Schotland kent hier grooter geleerden dan Oxford of Cambridge. Men stelt wel zeer veel

prijs op een hechte wijsgeerige fundeering, meer dan ten onzent; de meeste studenten doen er voor hun eerste academische graad (B.A.) het „greats” programma, dat zeer veel Grieksche wijsbegeerte bevat. Eerst daarna vangt een  $\pm$  2 à 3-jarige specifieke theologische opleiding aan. Het bolwerk van het Hegelianisme in Engeland was Oxford (Bosanguet, Green, Bradley, Caird) en is dit nog steeds in belangrijke mate, al heeft met name Russel's criticisme groote invloed. In groote trekken mag men zeggen, dat de Engelsche theologie zich meer met de Incarnatie dan met „the atonement” heeft beziggehouden; de ontwikkeling is Plato-Hegel, niet specifiek reformatorisch. Neo-Hegelianisme vindt ge heden b.v. bij archbishop Temple (York), een Oxonian en in Oxford zelf bij Streeter en den filosoof Collingwood.

De historisch-kritische vakken waren steeds in eere. Ik wijs u nu slechts op enkele eminente beoefenaars: Streeter, provost van Queen's college, u welbekend; prof. R. H. Lightfoot, en C. H. Doad in Cambridge, de opvolger van F. C. Burkitt.

Engeland is een land van een hechte kerkelijke gebondenheid. Men komt in Oxford wel sterk onder de indruk van deze kracht van een nationaal kerkverband. De werkelijke invloed is enorm; naar binnen brengt het met zich mee een vruchtbare discussie der richtingen, — geen langs elkaar heen leven —, met de spanning die alle verdraagzaamheid kenmerkt. Men behoort naar Engeland te gaan om te ondervinden wat eenheid in verscheidenheid werkelijk beteekenen kan.

Hiermee is Oxford voor den theoloog nog lang niet uitgeput. Voor alles is het een paedagogisch instituut. Studie is er tenslotte niet het allerbelangrijkste, wel levensvorming. Voor mij persoonlijk woog zeer de traditie waaruit de universiteit leeft: the city of human culture. Luisterrijk was steeds haar invloed. Nu is het de stad van een Zimmern, een Gilbert Murray, leidend en dienend, een stad van bevrijding in een steeds dogmatischer denkende tijd.

A. FABER.

---

## Kroniek.

De laatste maanden hebben ingrijpende wijzigingen gebracht in het theologische docentencorps. Als opvolger van den reeds eind 1935 overleden prof. Mr. J. Loosjes werd tot hoogleraar aan het Evangelisch Luthersch Seminarie te Amsterdam benoemd Dr. P. Stegenga, bekend en ook buiten eigen kring zeer geacht predikant in de hoofdstad. Op 12 October hield deze zijn inaugurele rede. Prof. S. blijft nog een gedeelte van zijn vroeger ambtswerk vervullen — de voor- en nadelen hiervan zal de toekomst afwegen. — Prof. Dr. Joh. de Groot, hoogleraar in de Hebreeuwse taal en letterkunde, verwisselde Groningen voor Utrecht, alwaar hij 2 November zijn rede hield over „Exegese”. Utrecht hoorde scherpe critiek op de zg. theologische exegese, die volgens spr. licht afglijdt naar allegorische verklaring, typologie, dogmatische verklaring. — Groningen moest nog meer verliezen lijden: prof. dr. van Veldhuizen overleed in Januari. In de bijbelse theologie, zijn eigenlijke vak, publiceerde hij een reeks geschriften, terwijl hij zich sinds zijn komst aan de Groninger universiteit met woord en pen ook met de practische vakken bezig hield.



# Theologie / Geschenken Paastijd / Lekespelen

Allerlei nieuws en „blijvers" van de laatste jaren uit het fonds van Van Gorcum & Comp. N.V., Uitgevers te Assen.

---

## Over geloofsformulering

**GEOLOFSBELIJDENIS VAN HET WERKVERBAND-ROESSINGH.** *Theologische verantwoording*, door Prof. Dr L. J. van Holk, Dr C. J. Bleeker, Ds C. B. Burger, Da E. B. A. Poortman en Dr H. de Vos.

De Geloofsbelijdenis, die het Werkverband Roessingh een paar jaar terug heeft uitgegeven, heeft veel belangstelling ondervonden en wordt ook door verschillende predikanten, naar ons gebleken is, bij het godsdienstonderwijs gebruikt. De Geloofsbelijdenis was echter zonder enige verdere toelichting verschenen, daarom was het Werkverband Roessingh van mening, dat een nadere toelichting en verantwoording niet mochten uitblijven. Het Werkverband Roessingh heeft daarom 5 zijner leden n.l.: Prof. Dr L. J. van Holk, Dr C. J. Bleeker, Ds C. B. Burger, Mej. E. B. A. Poortman en Dr H. de Vos verzocht een theologische toelichting bij elk der vijf onderdelen (I. God, II. Openbaring, III. Jezus Christus, IV. De nieuwe mens, V. Het Koninkrijk Gods) der Geloofsbelijdenis te schrijven. Dat hierdoor ook onderlinge verschillen tot uiting zouden komen, acht het Werkverband Roessingh allerm minst een bezwaar, maar zelfs gewenst met het oog op de voortzetting der onderlinge discussie. Aldus is dit boek ontstaan. Ook dit boek bedoelt niet anders te zijn dan een bijdrage om de reeds op vrijzinnige bodem begonnen arbeid der geloofsformulering te ondersteunen. — Het boek verschijnt in Van Gorcum's Theologische Bibliotheek als dl VI. Prijs f 2.50.

Tegelijk met deze theologische verantwoording, is de tekst der Geloofsbelijdenis afzonderlijk bij ons verkrijgbaar gesteld. Prijs per stuk 10 ct. Bij afname van 25 stuks tegelijk à 2 ct.

Het bovenstaande boek is *nog ter perse*.

De reeds verschenen delen van Van Gorcum's Theologische Bibliotheek zijn:

**I. HET GODSDIENSTIG KENNEN VOLGENS MAX SCHELER.** Max Scheler's toepassing van de phaenomenologische methode in de godsdienstwijsbegeerte, door Dr H. de Vos.

*Uitverkocht.*

**II. ZONDEBESEF EN ZONDELEER.** Een psychologisch-dogmatische studie, door Dr P. D. Tjalsma.

*Uitverkocht.*

**III. DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE.** Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-philosophische geschriften van Immanuel Kant, door Dr A. J. Rasker. Prijs f 2.90.

IV. HET VERLOSSINGSBEGRIIP BIJ PHILO. Vergeleken met de verlossingsgedachten van de synoptische evangeliën, door Dr J. N. Sevenster. Prijs f 3.90.

V. DE STRUCTUUR VAN KIERKEGAARD'S OEUVRE, door Dr T. Dokter. Prijs f 3.90.

## Chicago/Lausanne/Stockholm/Arnhem

DE INTERNATIONALE BOODSCHAP VAN GODSDIENST EN KERK AAN DE WERELD VAN DEZE TIJD, door Dr C. J. Bleeker.

Dit boekje van Dr Bleeker, die reeds enkele jaren verbonden is aan het Secretariaat van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en geloofsvrijheid, behandelt op populaire wijze de boodschap, die godsdienst en kerk aan de huidige generatie te brengen hebben. Het is een getuigenis van de onvergankelijke waarde van de goederen, die religie en geloofsgemeenschap aan onze twijfelzieke, materialistische en verscheurde wereld kunnen bieden. Het is een bewijs, dat godsdienst en kerk nog iets waard zijn in onze verwereldlijkte eeuw. Dit getuigenis is vier-tonig. Vier idealen komen aan het woord: de samenwerking van allen, die van goeden wille zijn; het herstel der kerk; de ware broederschap; eenheid in verscheidenheid. Prijs ing. 95 cent; geb. 60 cent meer.

*Een duidelijk boekje, dat laat zien hoe en wat er groeide, wat het verschillend karakter is dier samenkomsten en wat beklippen zal en .... moet in deze wereld.* (Avondpost.)

*De opstellen geven in beknopte vorm een zeer goede kijk op daigene, wat godsdienst en kerk in internationaal verband tot de wereld van deze tijd te zeggen hebben.* (Tijd en Taak.)

*Een boekje keurig van uiterlijk, en hoogst belangwekkend van inhoud voor wie weten wil, hoe de vrijzinnige van deze tijd staat tegenover de s.g. oecumenische beweging.* (Pniël.)

*Dit boekje van Dr Bleeker is in vlotte stijl geschreven, geeft een helder overzicht, dat getuigt van een goed inzicht in de feiten en verhoudingen en verdient daarom alle aandacht, niet alleen in eigen kring.* (Nw. Kerkelijk Leven.)

*Dr Bleeker is een goed ingewerkt docent, die de stof beheerst; een kundige gids, die geen ogenblik verveelt. We wensen dit glashelder geschrift daarom gaarne in veler handen.* (Vrijz. Gods. Kerkblad.)

In de Erasmus-serie, waarin bovenstaande uitgave verscheen, is o.m. ook opgenomen: *Wezen en taak der Kerk*, door Ds D. Bakker e.a. (75 ct., bij 10 ex. 65 ct., 25 ex. 60 ct., 50 ex. 55 ct., 100 ex. 50 ct.) — *Wij geloven ....*, door Ds D. Bakker e.a. (prijs alsvoren) — *Wij belijden ....*, door Prof. Dr J. Lindeboom e.a. (prijs alsvoren).

In dezelfde serie is te verwachten:

HET WONDERLAND DER ZIEL, een causerie voor jonge mensen door Hilbrandt Boschma.

Een heel bevattelijke uiteenzetting van allerlei begrippen omtrent de menselijke ziel en een prachtig boekje om b.v. met de oudste catechisanten en de oudste groepen uit de jeugdbeweging te bespreken. Het is fris en prettig geschreven en zegt in beknopte vorm de belangrijkste dingen omtrent de verhouding van ziel—lichaam, onderbewustzijn, suggestie, handoplegging, magnetisme, psychometrie, helderziendheid en andere para-psychologische verschijnselen. — Prijs 40 ct.

## Een boek van Banning is altijd iets bijzonders, iets dat trekt. („Eenheid“).

THEOLOGIE EN SOCIOLOGIE, een terreinverkenning en  
inleiding, door Dr W. B a n n i n g.

In de eerste hoofdstukken onderzoekt de schr. het ontstaan der moderne sociologie en haar verband met bepaalde wijsgerige inzichten; haar object en haar methoden, met name ook haar pretentie van grondslag der ethiek te kunnen of moeten zijn. Daarna behandelt hij verschillende sociologische stelsels (Durkheim, Simmel, Von Wiese, Vierkandt, Mc Dougall, Tönnies) en hun verklaringen van het geestelijk leven. Uitvoerig spreekt hij over de theologie als zelfbezinning des geloofs en de raakpunten daarbij met de sociologie, om ten slotte de bestaande sociologie der religie (Max Weber, Wach, Dunkmann) te onderzoeken. Het laatste hoofdstuk is een krachtig pleidooi om het religieuze leven, juist nu het bedreigd wordt, met sociale verschijnselen in verband te zien. Serie „Het Handboek” deel 17. Prijs ing. f 4.75; geb. f 5.75; bij intekening ing. f 3.75; geb. f 4.50. Men tekent in voor althans drie achtereenvolgens verschijnende nummers.

*Dit degelijk en gedegen geschrift verscheen in de serie „Het Handboek”. Het neemt daarin wel een eigene, en eervolle plaats in. Ook belangstellende leken zullen het boek met een dankbaar gevoel bestuderen.*

(Vrijz. Godsd. Kerkblad.)

*We zijn den schrijver en den uitgever dankbaar, dat dit boek mocht verschijnen en we bevelen het gaarne aan ter bestudering bij de velen, die belang stellen in geloof en leven.*

(Eenheid.)

*Dr Banning is een uitermate vruchtbaar schrijver. Dit nieuwe boek draagt een wetenschappelijk karakter en legt getuigenis af van de gedegen studie- en speurzin van dr Banning. Een belangwekkend boek.*

(Avondpost.)

*De aankondiging van dit boek mag wel beginnen met een woord van bewondering voor de werkkraft van den schrijver. .... Daarom neemt dr Banning den lezer eerst mede door het labyrint der sociologische scholen, waarbij wij ons gerust onder de indruk mogen laten brengen van 'schrijvers grote belesenheid, zijn conscientieuze stofverdeling en -behandeling. .... Het boek wint aan interesse, naarmate wij verder komen. ...Het hoofdstuk „theologie als wetenschap” is een voortreffelijk grensonderzoek.*

(Nieuwe Rott. Crt.)

„Theologie en Sociologie” is verschenen in de Serie HET HANDBOEK, Bibliotheek van wetenschappelijke geschriften over de godsdienst, onder redactie van Prof. Dr G. A. van den Bergh van Eysinga, Drs G. van Duyl, Dr G. Horreüs de Haas en Prof. Dr J. Lindeboom.

### Reeds verschenen in deze bibliotheek:

Prof. Dr L. KNAPPERT: GODSDIENSTIG NEDERLAND.  
Prof. Dr H. T. DE GRAAF: DE GODSDIENST IN HET LICHT  
DER ZIELKUNDE.

Prof. Dr G. A. VAN DEN BERGH VAN EYSINGA: DE WERELD  
VAN HET NIEUWE TESTAMENT.

Prof. Dr J. LINDEBOOM: GESCHIEDENIS VAN HET  
VRIJZINNIG PROTESTANTISME.

Deel I (tot Lessing); Deel II (Lessing tot en met 't ontstaan van  
het Modernisme); Deel III (1870—heden).

Prof. Dr B. D. EERDMANS: DE GODSDIENST VAN ISRAËL  
(2 delen).



Dr J. L. SNETHLAGE: DE GODSDIENSTPHILOSOFIE VAN IMMANUËL KANT.

Ds C. KUNST: HET MODERNE WERELDBEELD EN ZIJN WIJZIGINGEN.

Dr K. F. PROOST: DE BIJBEL IN DE NEDERLANDSE LETTERKUNDE ALS SPIEGEL DER CULTUUR.

Deel I: de Middeleeuwen; Deel II: 16e en 17e eeuw; Deel III: 18e en 19e eeuw. \*)

Dr G. HORREÛS DE HAAS: GOED EN KWAAD.

Dr C. J. BLEEKER: INLEIDING TOT EEN PHAENOMENOLOGIE VAN DE GODSDIENST.

Dr A. H. HAENTJENS: INLEIDING TOT DE DOGMATIEK.

Dr W. BANNING: THEOLOGIE EN SOCIOLOGIE.

*In voorbereiding:*

Dr H. DE VOS: INLEIDING TOT DE WIJSBEGEERTE VAN DE GODSDIENST.

Prijs van „Het Handboek” per deel ing. f 4.75, geb. f 5.75; bij intekening ing. f 3.75, geb. f 4.50. Men tekent in voor althans drie achtereenvolgens verschijnende delen.

\*) Het complete werk van Prof. Dr J. Lindeboom: Geschiedenis van het vrijzinnig protestantisme, en dat van Dr K. F. Proost: De bijbel in de Nederlandse letterkunde als spiegel der cultuur, worden bij gelijktijdige aanschaffing van de drie delen geleverd tegen intekenprijs, n.l. f 3.75 per ingenaaid en f 4.50 per gebonden deel.

Men vrage van „Het Handboek” afzonderlijke catalogus aan.

„Een wetenschappelijke en toch populaire uitstalling van de rijkdom en breedte en diepte van het Evangelie der opstanding”, schrijft het Leids Predikbeurtenblad over:

ONSTERFELIJKHEID OF OPSTANDING, door Prof. Dr G. van der Leeuw.

Nieuwe, belangrijk uitgebreide uitgave van het oorspronkelijk in de reeks „Kerkopbouwgeschriften” verschenen werkje van den Groningsen hoogleraar. Prijs f 0.95.

*Wij bevelen de lezing van dit helder, rijk, diepgaand geschrift allen leden van „Kerkopbouw” zeer aan.* (Kerkopbouw.)

*Maar ook aan de anderen bevelen wij dit geschriftje bijzonder aan, opdat het de gedachten op dit punt, welke vaak zo verward zijn, moge verhelderen. Een mooi, helder geschreven boekje, dat de uitgever in een stemmig kleed heeft gestoken.* (Herv. Kerkbode voor Groningen.)

*Een uitnemend geschriftje. We wensen het in vele handen.* (Onze Bode.)  
*Om een uileenzetting te geven, zo helder, zo pikant, zo instructief en gemakkelijk te volgen als hier geschiedt, dit is bewonderenswaardig.* (Utrechts Predikbeurtenblad.)

*Wij hopen, dat dit werkje door velen gelezen zal worden, ook en juist door diegenen, voor wie dikke theologische boeken te moeilijk zijn. Het is eenvoudig en duidelijk geschreven, en toch nergens oppervlakkig. De uitgave is keurig.* (Bij de Poort.)

# De kerk in 't geweer tegen de „totale staat”.

WAT LEERT ONS DE DUITSCHE KERKSTRIJD? door  
Dr H. Faber. Serie „Vragen-van-nu” nr 22. Prijs f 0.45.

Dit boekje behandelt de vraag, welke les er voor de Nederlandsche kerken uit den kerkstrijd in Duitschland te trekken is. Daar de vragen door den Duitschen kerkstrijd opgeroepen, niet alleen van wetenschappelijk-theologisch belang, maar voor alles van algemeen-kerkelijk en cultureel belang zijn, richt het zich tot die talloos velen binnen en buiten de kerken, wier belangstelling voor de positie van het Christendom in onzen tijd door het gebeuren in Duitschland gewekt is. De schrijver heeft als student in Marburg en Heidelberg gestudeerd en is sindsdien door zijn arbeid als secretaris van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en geloofsvrijheid in staat geweest de ontwikkeling der gebeurtenissen in Duitschland van nabij te volgen.

De schrijver geeft eerst een door vele aanhalingen verduidelijkt overzicht over den huidige toestand op kerkelijk gebied in Duitschland en bespreekt vervolgens de voornaamste factoren, die op kerkelijk gebied den gang van zaken hebben beïnvloed. Bij elk punt trekt hij dan een parallel met Nederlandsche toestanden. Zijn bedoeling is de Nederlandsche Christenen te doen inzien, dat de Deutsche kerkstrijd hen veel leeren kan. Hij eindigt met een krachtig pleidooi voor grootere bewustwording in de kerkelijke wereld van de gevaren, die het Christendom in het heden bedreigen.

*Een uitstekende en deskundige behandeling van dit belangrijk onderwerp.*  
(Vrijz. Predikbeurtenbl.)

*Het is een heel mooi boekje, omdat het met kennis van zaken geschreven is en zeer ruim staat tegenover het onderwerp. Wij mogen dr Faber recht dankbaar zijn voor zijn rustig, helder boekje, dat ook met warmte geschreven is.*  
(Vrijz. Godsd. Kerkbl.)

*Een rustig en vlot geschreven brochure, die ons een goede kijk geeft op den tegenwoordigen kerkstrijd in Duitschland.*  
(De Oud-Katholiek.)

*Wij bevelen onze lezers zeer aan de brochure te koopen. Wat in Duitschland geschiedt, is de moeite van het overdenken zeker waard voor allen, die belangstellen in de toekomst van Christendom en Vrijzinnig Christendom.*  
(Onze Wachter.)

*We hopen dat het boekje vele koopers zal vinden, want men moet dit refereaat zelf lezen. Men zal ondervinden, dat het de moeite loont. De uitgever zorgde voor goed werk.*  
(De Waarheidsvriend.)

*Een voortreffelijke brochure. Beknopte, heldere uiteenzetting over het conflict tussen staat en kerk, tussen christelijk geloof en nationaalsocialistische wereldbeschouwing. Laten allen, die enig begrip zoeken in deze gebeurtenissen, dit bijzonder knappe werkje lezen.*  
(Ds G. K. Wiersma in De Blauwe Vaan.)

*De geheele toon van deze brochure draagt het karakter van objectiviteit, waardoor zij voor deze Duitsche verhoudingen een goede orientatie genoemd kan worden.*  
(Unitas.)

Te verwachten in de reeks „Waakzaamheid” (als dubbelnr):

HET NATIONAALSOCIALISME ALS BEDREIGING VAN  
DE KERK, door Ds J. J. Buskes. Prijs 50 cent.

## Godsdienst is niet iets, dat men rustig buiten onze tijd en buiten onze belangstelling kan plaatsen. (Joh. Winkler.)

DE GODSDIENSTIGE GEDACHTE IN DE XXe EEUW,  
door Dr G. Horreüs de Haas.

Serie „In de Branding” nr 6. In dit nieuwe boek heeft Dr Horreüs de Haas zijn gedachten over het moderne wereldbeeld, de godsdienstige idee en de vormgeving daarvan samengevat. Achtereenvolgens beschouwt de auteur de Zwitserse, Zweedse, Engelse en Nederlandse theologie en de noodzaak van nieuwe bezinning, het moderne wereldbeeld (physica - biologie - psychologie - sociologie - filosofie), de godsdienstige gedachte en de godsdienstige vormgeving. Zijn stijl is helder, zijn betoogtrant rustig en zeker; zonder vertoon van geleerdheid, maar boeiend van begin tot eind geeft Dr Horreüs de Haas zijn gedachten zuiver weer, den lezer dwingend tot eigen bezinning. Prijs ing. f 3.75, geb. f 4.50.

*De Godsdienstige gedachte in de 20e eeuw is een boek, dat niet alleen voor theologen bestemd is. Neen, het is bestemd voor iedereen, die belangstelt in godsdienstige vraagstukken en dus niet alleen voor mannen van het vak. Horreüs de Haas heeft een boek geschreven, waarin het godsdienstig vraagstuk aan de orde gesteld wordt in verband met de gegevens van deze tijd. Hij vertelt in dat boek, welke gestalte het moderne wereldbeeld na veel moeilijk onderzoek van natuurkundigen en biologen en psychologen en wijsgeren en maatschappijonderzoekers gekregen heeft. En hij toont U aan, dat al dat natuurkundig en wijsgerig en maatschappelijk onderzoek per slot van rekening toch niet het laatste antwoord geeft op de laatste, diepste vragen, die de mensheid zich stelt. In zeer schone woorden geeft Horreüs de Haas uitdrukking aan zijn overtuiging. Als hij aldus getuigt, is hij allermint een man van droge wetenschap, hij is integendeel het levend bewijs, dat ware theologie als vanzelf tevens de diepste en hoogste poëzie is. Ik beveel de lectuur van zijn boek hartelijk aan.*

(Joh. Winkler voor de microfoon.)

*Een wonderlijk knap boek van Horreüs de Haas. Hij heeft ons een schat van kennis geschonken. De intellectuele lezer zal door dit boek geleid, tot denken worden aangespoord.*

(De Wachter.)

In de serie „In de Branding”, een reeks handboeken over actuele problemen, verscheen eerder:

Nr 1: ARBEIDSORGANISATIE — TECHNOCRATIE — WELVAART, door Dr E. H. F. van der Lely. Prijs f 2.25.

Nr 2: HET NATIONALE KABINET. Schets der Nederlandse partijen. Historische ontwikkeling van het parlementarisme en het vertegenwoordigend systeem vanaf de Middeleeuwen tot de huidige fase, door Mr Dr L. W. R. van Deventer. Prijs f 2.25.

Nr 3: HET HUWELIJKSVRAAGSTUK, door Ds R. Riphagen Ned. Herv. Predikant te Zutphen, met een inleidend woord van Ds D. A. Vorster. Prijs f 2.25.

Nr 4: WERELDCRISIS — IS ER EEN UITWEG? door L. J. Breman, consul der Nederlanden te Genua. Prijs f 3.90.

Nr 5: WIJ MOGEN NIET! Bezwaren inzake het oorlogsvraagstuk weerlegd. Een pacifistisch vademecum door Ds J. B. Th. Hugenholtz, met een voorwoord van Ds J. J. Buskes Jr. Prijs f 2.75, geb. f 3.25.

Ter perse is voorts:

Nr 7: VAN DESPOTIE TOT VRIJHEID, voordrachten over de ontwikkeling der gezagsidee als probleem van wereld- en levensbeschouwing, door Dr J. H. Carp. Prijs f 2.—.



# Geschenken voor de Paastijd.

**TOEN HET BEGON TE LICHTEN....** Een bundel Paasverhalen, verzameld door Corrie Jacobs, (die o.m. de Kerstverhalenbundels „De Ster van Bethlehem” en „Het Blijde Geheimenis” bijeenbracht), ingeleid door Dr G. Horreüs de Haas. Prijs 90 ct., geb. 60 ct. meer.

*We behoeven slechts de inhoud te noemen, om de lezers te overtuigen, dat in deze Paasbundel iets subliems geboden wordt. Een heerlijk boek dat buitengewone diensten kan bewijzen in onze voorbereiding om onszelf en anderen iets van het Paaswonder te doen verstaan.* (De Jonge Protestant.)

**CHRISTUS VOLGEN.** Religieuze overdenkingen, door D. Hans, Hoofdredacteur van „De Avondpost”, met een inleiding van Ds A. E. F. J u n o d. Prijs 90 ct., geb. 60 ct. meer.

*Deze bundel kan ik sterk aanbevelen. Het zijn eenvoudige opstellen, voortreffelijk geschreven vanuit een positief geloof, raak, op den man af.* (Onze Bode.)

**LANGS UWE WEGEN.** Verzen van Ds A. L. Broer, schrijver o.m. van „Open Vensters”. Prijs 90 ct.

*Een klein, waardevol geschenk bij vele gelegenheden, ook in de tijd van aanneming en belijdenis.* (Weekbl. v. d. Ned. Herv. Kerk.)

*Sobere, maar keurige uitgave. We zijn er dankbaar voor.*

(Vrijz. Predikbeurtenblad.)

**DE KATHEDRAAL.** Gedachten over geestelijke levensopbouw voor hen die toetreden tot een geloofsgemeenschap, door Ds D. A. Vorster, met omslag-ontwerp van Dirk Verèl. Prijs 90 ct., geb. 60 ct. meer.

*Heel dit werkje draagt de stempel van een hoge, zuivere geest en zal voor het leven kunnen vastleggen, wat in de dagen van aanneming en bevestiging in jonge harten leeft.* (Uit de Rem. Broederschap.)

*Een fijn boekje.*

(Ds J. J. Meijer.)

**DE ZEVEN KRUISWOORDEN,** door D. Bakker, J. van Dorp, A. de Kat Angelino, E. A. A. Snijelaar, D. A. Vorster, G. Westmijse en M. C. van Wijhe. Prijs 90 ct., geb. 60 ct. meer.

*In de lijdensweken neemt men gaarne lijdensstof en lijdensoverdenking ter hand. De weken voor Paschen nodigen daartoe. Gaarne vestig ik daarom de aandacht op dit eenvoudige boekje, waarin vooraanstaande predikanten in de diepte van het lijden peilen, de kracht om te dragen ontdekken, de weg naar boven wijzen. Het lijkt mij uinnemende lectuur voor zieken, geschikt voor geschenk bij belijdenis, vooral voor wat ouderen. Geve het menigeen troost en kracht in moeilijke dagen.* (Van Itersen in De Zondagsbode.)

*Een uitgezocht geschenk.*

(Noorderlicht.)

**WIJ, ZOEKERS.** Een woord voor allen, die het leven zoeken, en dus de verborgen werkelijkheid zullen vinden, door D a C. Boerlage. Prijs 90 ct., geb. 60 ct. meer.

*Niet vaag en zwevend, wel diep innerlijk bewogen. Ik vind dit werkje in alle opzichten aanbevelenswaardig, 't is helder, 't vermijdt niet de moeilijkheden van 't persoonlijk leven in deze tijd en is diep innerlijk doorvoeld.* (R. Oostra.)

**CHRISTUS IS OPGHESTANDEN.** Een keur van de mooiste oud-Hollandse Paastijgedichten, in twee-kleurendruk. Verzameld door A.M.en L.v.d. L a a r K r a f f t - W i j n a e n d t s v a n R e s a n d t. Prijs 65 ct.

*De gedichten zijn mooi, vol van de bekoring van het oude, en van een vroomheid die niet aan tijd gebonden is.* (Vrijz. Godsd. Kerkblad.)

Onze Voorjaarscatalogus 1936 — die op aanvraag gratis en franco toegezonden wordt — geeft uitvoerige inlichtingen over Bevestigingsgeschriften — Belijdenisplaten — Boeken en boekjes voor nieuwe lidmaten — Geschenken voor predikanten — Prentkaarten en ander uitdeelmateriaal voor kinderen — Paasspelen enz. enz. Wat sindsdien verscheen vindt U op deze en de volgende bladzijde.

# Pasen 1937.

## Een nieuw lekespel!

**HERRIJZENIS. Paasspel door C. Wilkeshuis.**

Dit Paasspel bestaat uit twee gedeelten. Het eerste bedrijf voert ons naar het kruis van Christus, waar in de laatste schemering van de Goede Vrijdag enige vrouwen, n.l. Maria Magdalena en Maria, Jezus' moeder, met twee discipelen, n.l. Simon Petrus en Johannes, zijn samengekomen om het lijden en sterven van den Meester te bewenen. Tegen deze achtergrond van avondduister en droefenis komt het tweede bedrijf, dat op de Paasmorgen speelt, te stralender uit. Het dramatiseert het bijbelverhaal, en volgt het op de voet, tot het moment, dat Maria Magdalena onder de jubel: „De Heer is opgestaan!” uit het graf komt gelopen. Hierop volgt een apotheose. Verschillende personen: de beide vrouwen, de twee discipelen, een koning, een ziener en een kind, stellen zich op bij het graf, en prijzen den Herrezenen, die hel en dood heeft overwonnen.

Prijs 60 ct. (Voor opvoering als lekespel is bij aanschaffing van 7 exemplaren á 50 ct. het opvoeringsrecht vrij.)

Het oordeel van iemand, onder wiens leiding geregeld lekespelen worden opgevoerd en wien wij het manuscript van „Herrijzenis” lieten lezen:

*„Het is naar vorm en inhoud een buitengewoon goed Paasspel, misschien wel het allerbeste dat bestaat. Het is niet moeilijk te spelen en is toch buitengewoon fijn.”*

*Voor Pasen is ook zeer geschikt:*

**MIJN GOD, WAAROM HEBT GIJ MIJ VERLATEN?**, door Ds J. D. van Calcar (90 ct.; voor opvoeringen 10 ex. à 65 ct.)

**OPSTANDING**, door W. C. Jolles (f 1.—; voor opvoeringen 14 ex. à 50 ct.)

*Andere goede lekespelen:*

**DE WERELD WACHT**, door Ds L. Bonga (60 ct.; voor opvoeringen 7 ex. à 50 ct.)

**REBECCA**, door D. A. Cramer-Schaap (f 1.—; voor opvoeringen 8 ex. à 75 ct.)

**JOB**, door Ds J. D. v. Calcar (f 1.—; voor opvoeringen 10 ex. à 75 ct.)

*Een nieuw bevestigingsgeschrift.*

**LEVENDE STENEN. Bevestigingsgeschrift door Ds K. Terpstra, Ned. Herv. Predikant te Rottevalle, met omslagtekening van Pam Rueten.**

Het motief van dit boekje is ontleend aan 1 Petr. 2 : 5. De leidende gedachte is deze: de nieuwe lidmaten zijn opgenomen in de gemeenschap van de kerk, welke levende stenen nodig heeft om het Godsrijk te helpen bouwen. Juist het opnemen in de gemeenschap geeft het leven zin. Dit wordt geïllustreerd aan een voorbeeld uit het moderne leven. Het Koninkrijk Gods is de hoogste gemeenschap, welke het leven van den mens de diepste bestemming geeft. De nadruk wordt vooral gelegd op het dienend karakter hierbij van de kerk en op de wisselwerking van persoonlijkheid en gemeenschap.

De eerder verschenen Bevestigingsgeschriften zijn: „In hun voetspoor wandelen ....”, door Ds A. L. Broer, „De Sterkste”, door Ds C. B. Burger, „Gij zijt Petrus”, door Ds C. C. de Kloet en „Behoud wat gij hebt”, door Ds A. Trouw. Prijs van deze eenvoudige, verzorgde boekjes (die gelegenheid bieden tot persoonlijke opdracht) is 25 ct. per stuk; bij 10 ex. van hetzelfde nummer 20 ct.

*Een nieuwe belijdenisplaat ....*

Nr 5: **GA WAAR UW GOD U ROEPT!** Met reproductie in vier kleuren „Christus' opdracht aan zijn discipel” naar Burnand. Geredigeerd door Ds A. J. Werner. Plaatgr. 25 × 32½ cm. beeldgr. 9 × 12½ cm. Prijs per stuk 40 ct.; bij 10 ex. à 30 ct.; bij 25 en meer ex. à 25 ct.

*...en een gewijzigde her-uitgave:*

Nr. 4: **CHRISTUS' OPDRACHT AAN ZIJN DISCIPEL**, geredigeerd door Ds R. H. Oldeman. Uitvoering en prijs als van nr 5 (zie hierboven).

*Alle uitgaven zijn verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*  
**VAN GORCUM & COMP. N.V. — UITGEVERS — ASSEN**

De vacature zal niet lang blijven, en de aandacht is zeer gespitst op de (zij het kleine) mogelijkheid, dat de kerkelijke hoogleraar, prof. Haitjema, een vrijzinnige collega zou krijgen: immers staat met Dr. Fokkema en Dr. Miskotte Dr. J. N. Sevenster op de voordracht. — Kampen benoemde, na het heengaan van prof. Hoekstra, Dr. K. Dijk, den Haagsen predikant en zeer geziene oud-voorzitter der Gereformeerde Synode, tot hoogleraar in de ambtelijke vakken, zending, symboliek, psychologie en logica. Uit deze benoeming blijkt weer van hoeveel waarde men allerwege de ambtspraktijk acht voor het theologische onderwijs.

De herdenking van den dichter Revius, geboren in November 1586, moge hier niet verzwegen worden. In zijn geboortestad Deventer werd een plechtige wijdingsdienst gehouden, waar o.m. sprak Dr. W. A. P. Smit, die de laatste jaren de verzamelde gedichten van den Calvinistischen mysticus het licht deed zien. Revius heeft ook meegewerkt aan de Statenvertaling, die nu bijna drie eeuwen geleden voltooid werd. — Wie den dienst in Deventer hebben bijgewoond, of op 1en Kerstdag de Kerstkonde van den V.P.R.O. hebben gehoord, hebben de grote bekoring van Revius' vers ondergaan.

Als wij dan de reeks conferenties en besprekingen langs gaan, moet den chroniqueur eerst een dankbaar woord van het hart voor de predikantencursus, die in November aan de Leidse universiteit werd gegeven. Prof. de Zwaan, prof. van Holk en de juridische prof. Kranenburg hebben hun colleges gegeven, door een groep predikanten trouw gevolgd en zeer gewaardeerd. Aan de moeite, om vooral in de dorpspastorie theologisch levend te blijven, zal hierdoor zeer zijn tegemoetgekomen. Het begin moge tot herhaling, uitbreiding en navolging leiden.

Wij nemen een greep uit de andere samenkomsten: de verrassende rede van prof. van Holk op de Geldersch-Overijselsche Predikantenvergadering van 23 October, waar spreker het leerstuk der incarnatie van God onaanvaardbaar achtte en het wilde vervangen door de leer der transfiguratie (of e-carnatie) van den mens. Onderdeel daarvan zou moeten zijn een christologie van het adoptiaanse type, maar van universeel-practische strekking. — Wij noemen de Algemene Nederlandse-Zendingsconferentie, die eind October samenkwam, en waar o.m. sprak de bekende Dr. H. Kraemer, die enkele maanden in ons land vertoefde. Dat het met de finantiën der zending hachelijk staat, is algemeen bekend. Gelukkig krijgt Indië wel weer wat meer belangstelling, getuige het scheppen van een werkkring van secretaris voor het vrijzinnige werk in die gewesten; getuige ook de vele referaten over Indië op verschillende vergaderingen en conferenties, en het teruglopen van het aantal vacatures in de Indische Protestantse kerk. — Het kan niet gezegd worden, dat het vrijzinnige congres over het vraagstuk der onkerkelijkheid, 20—21 November te Utrecht gehouden, veel nieuws aan het licht bracht. Men had op een nieuw geluid van de kant der „leken” gehoopt, maar juist die waren in geringen getale opgekomen. Toch waren de besprekingen levend. Bij herhaling bleek, dat verhoging der kerkelijke belangstelling vooral bereikt werd, waar de verschillende vrijzinnige groepen samenwerkten.

De Oecumenische beweging is in deze maanden druk besproken: het zal er, tegen de grote congressen a.s. zomer, niet minder op worden. Vele jaarvergaderingen e.d. wijdden er een lezing of bespreking aan. Zelf zat



de beweging ook niet stil. Op een vergadering eind October werd besloten de drie bestaande organisaties (Wereldbond der Kerken, „Stockholm” en „Lausanne”) tot één „Oecumenische Vereniging” samen te smelten. Oecumenische diensten vonden in dien tijd in verschillende steden plaats. En met steun van verscheidene Christelijke jeugdorganisaties is de Vredesweek, van 6—13 December, tot een getuigenis van Christelijken vredeswil geworden.

In chronologische orde volgde de Vox-conferentie, waarover men vóór in dit nummer een indruk lezen kan. De chroniqueur moge, na zijn voldoening over dit samenzijn te hebben uitgesproken, enkele wat teleurgestelde annotaties maken: de geringe opkomst uit de Amsterdamse seminaria, uit gereformeerde kringen en vooral uit Utrecht, waardoor de discussies wellicht aan felheid hadden kunnen winnen. Moet het nog gezegd worden, dat de redactie steeds kritiek welkom heet?

Begin Februari kwam de gereformeerde „Pluriformiteitsconferentie” bijeen. Wie de discussies tussen gereformeerde theologen in den laatsten tijd volgde, heeft deze conferentie met interesse tegemoet gezien. Helaas worden geen verslagen gepubliceerd.

Het vraagstuk Christendom-communisme was met de berisping van Dr. Snethlage geenszins opgelost. Ds. B. Boers, Ned. Herv. Predikant te Roordahuizum, werd wegens zijn communistische beginselen geschorst, en legde zich bij dit besluit neer. Doch de vraag zelve was opgewoeld, en het is vooral Ds. H. C. Touw geweest, die in woord en geschrift de kerk haar verbintenis met een onchristelijke wereldorde heeft verweten. „Veel gevaarlijker voor de kerk dan het communisme is haar eigen karakterloosheid.” Het hangt er van af waarop men bij dit „karakter” den nadruk legt. Het laatste woord zal hierover nog wel niet zijn gesproken en wij mogen dit zelfs hopen.

Het lijkt er wel op of Indië aan haar moederland de les komt lezen. De kranten brachten de foto's van de eerste daar aangestelde vrouwelijke predikant. Ons bereikte een hooggestemd verslag van een vergadering van hervormde en gereformeerde predikanten, een samenkomst die door grotere gevolgd zou worden. Telkens trouwens treffen ons berichten over een goede samenwerking der verschillende richtingen, berichten uit wel zeer uiteenlopende kringen. — In Amsterdam echter werd een voor het merendeel door orthodoxe leden der Ned. Herv. Kerk ondertekend verzoek om als 29e predikant te benoemen den vrijzinnigen Ds. Aris, ijverig werker in „Kerkopbouw” e.d., afgewezen.

Het valt niet licht in de ontmoedigende Duitse worstelingen klaarheid te winnen. Statistieken tonen, dat in de nogal versplinterde „Deutsch-gläubige” kringen de meest radicale elementen den grootsten aanhang verwerven; Ludendorff's publicaties bereiken grote oplagen. Verscheidene regeringspersonen, o.w. de S.A.-leider Lutze en de Engelse gezant von Ribbentrop, verlieten de kerk. Doch de Evangelische kerk tracht wel iets te doen. De „Duitse Christenen” in haar beroepen zich theologisch op den „jongen Luther”, — een oud procédé. Het zwaarst heeft de Belijdenisbeweging het te verduren, die helaas gesplitst is. De groep-Maharrens wil nog wel met de rijkskerkencommissie onderhandelen; zij beroept zich enkel op de Lutheraanse belijdenis-geschriften, en wijst de

besluiten van de Barmense (Barthiaanse) synode af. Deze laatste was in overeenstemming met de groep Niemöller, die ijveren voor een samenwerking tussen Lutheranen en Gereformeerden, en die op grond van de zelfstandigheid der kerk alle staatsinmenging afwijzen. De beide groepen houden voortdurend voeling met elkaar, doch het decreet van den minister van onderwijs Dr. Rust, 6 December van de kansels voorgelezen, trof vooral de groep-Niemöller, waarvan verscheidene docenten werden afgezet. — Doch ook de andere partij bond in: de leider der Hitlerjeugd Baldur von Schirach, van wie we wel andere woorden gewend zijn, heeft half December uitdrukkelijk vrijheid van geloof en godsdienst-oefening erkend.

Of de grondwetswijziging in Rusland enige wijziging van de houding t.o.v. de godsdienst heeft meegebracht, is nog de vraag. De staatspraktijk blijkt met de ruimere wetsformule niet steeds te kloppen. In de discussies dienaangaande zullen we ons niet mengen. Alleen moet herhaald worden, dat de statistieken, die vermelden hoeveel kerken er onder het Sowjet-regime werden gesloten, niet zeggen of er voor 1917 in die kerken ook waarachtig Christendom werd gepredikt. Welke niet-Katholiek zou de anti-kerkelijke excessen in het gemartelde Spanje onverminderd anti-Christelijk durven noemen?

Zo schijnt elke kroniek ons tot zelf-critiek te willen dwingen.

H. J. H.

---

## *Iets uit de geschiedenis van het Groningsch Theologendispuut*

Het zal den theologen uit andere Universiteitssteden wellicht vreemd aandoen dat er in Groningen slechts één theologendispuut bestaat, waarvan ook vrijwel alle theologen lid zijn.

Bij een terugblik op de geschiedenis van dit dispuut (dat in November j.l. haar 4<sup>de</sup> lustrum vierde) kan men dan ook verwachten eenigermate een indruk te krijgen van de theologische instelling van hen die de laatste twintig jaren in Groningen studeerden.

Als wij trachten een overzicht te krijgen dan worden wij als vanzelf meegetrokken in het gesprek dat gevoerd werd.

Luisterend naar dit gesprek wil ik dan ook trachten iets te laten zien van de beweeglijkheid waardoor dit beheerscht wordt. Want het zou kunnen zijn dat in die beweeglijkheid zich een worsteling voltrekt om vragen die wij niet hebben opgeroepen, maar die ook ons in onze instelling aangaan.

Het zou kunnen zijn dat in dat gesprek antwoorden zich hoorbaar maken die wij onszelf niet kunnen geven, maar die op ons toekomen, door de discussies heen, zoodat ze bepalend gaan werken voor onze eigen instelling en de richting ervan aangeven.

Daarom kan het vruchtbaar zijn zich met deze geschiedenis bezig te houden, ook al kan het hier niet om theologie gaan, maar alleen om de theologische instelling.

Maar is niet reeds de vraag naar de instelling een voluit dogmatische vraag?

Om een duidelijk beeld te krijgen wil ik de tijd tusschen '16 en '36 in twee perioden indeelen: de tijd voor en de tijd na  $\pm$  1926. Het is misschien gevaarlijk om dit te doen — de indeeling geldt ook niet in alle opzichten. Toch is er aanleiding voor.

Kenmerkend voor de eerste periode is dat de theoloog zich in de eerste plaats door de wetenschap geroepen acht. Het religieuze staat op de achtergrond en is geïsoleerd. De universiteit is de plaats waar men studeert. In de tweede periode is het juist andersom. Het geloof vraagt zijn plaats, juist in het gesprek. Maar door een zekere antithese kan het nog niet zijn volle beslag leggen op de instelling. De plaats waar men theologiseert is zeer onduidelijk bepaald.

#### De eerste periode.

Wanneer het dispuut in 1916 wordt opgericht door het samensmelten van een vrijzinnig en een rechtzinnig dispuut, gebeurt dit omdat men van elkaar steun en hulp verwacht voor eigen vorming.

Zoals gezegd is voor deze periode kenmerkend de scherpe scheiding tusschen het wetenschappelijke en het religieuze. Het zijn twee sferen die naast elkaar loopen.

Typeerend hiervoor is een uitlating in het tweede jaarverslag: „moest van de lezingen gezegd worden dat deze meer wetenschappelijk-theologisch moeten worden, de memorisatie zij meer ontboezeming des gevoels. Hier kome meer 't accent op het religieuze.”

En dit is geen toevallige uiting. Ook daarna blijkt dit lange tijd zoo te zijn gevoeld.

Als de memorisatie een ander karakter gaat krijgen wordt het religieuze ondergebracht in een praktische bijbelverklaring (uitdrukkelijk wordt vastgesteld dat hij practisch moet zijn), terwijl daarna de meditatie het religieuze element weergeeft. De lezingen vormen altijd reeds de hoofdschotel van de vergadering. Als ideaal wordt gesteld de opvoeding tot een wetenschappelijk gevormde persoonlijkheid. Wat men in dit verband onder wetenschappelijk verstaat is niet altijd even duidelijk. Door te weinig bewustheid op dit punt blijkt dit ideaal telkens weer gesneuveld te zijn en vastgelopen te zijn in een oncritisch zich storten op historische onderwerpen. Dit verklaart het groote aantal historische lezingen in deze periode. Van 1916 tot 1926 was 80% van de gehouden lezingen gewijd aan een historisch onderwerp.

En — wat in dit verband doorslaggevend is — men doet dit niet omdat er een bepaald gezichtspunt achter zit. Want steeds komt in deze jaren de klacht terug dat de lezingen toch zoo weinig gelegenheid tot discussie bieden omdat elk subjectief element ontbreekt.

Als voorbeeld noem ik een lezing over Luther uit 1922. Hiervan was blijkbaar veel werk gemaakt, want hij moest in twee deelen worden gehouden zoodat hij twee dispuutavonden vulde.

Maar beide keeren blijkt dat er hoegenaamd geen discussie is. Het is toch wel sterk dat een theoloog als Luther voor die tijd geen vragen stelt en geen problemen oproept.

Met het meerendeel van de lezingen is het zoo gesteld.

Men verzamelt veel materiaal maar men weet eigenlijk niet wat men ermee moet doen.



Omdat een bepaald gezichtspunt ontbreekt verdwaalt men min of meer in de geschiedenis.

Maar toch zou ik deze tijd groot onrecht doen wanneer ik ook niet sprak van critiek op deze vorm van theologiseeren.

Aan de rust van de beschouwelijke instelling komt een onrust wroeten die voortkomt uit het besef dat de religieuze houding niet mag worden ondergebracht in iets dat ligt naast het eigenlijke zwaartepunt van het dispuut. De theologen worden teruggeroepen uit hun beschouwelijkheid.

Deze roep om een nieuwe instelling, die zich eigenlijk pas in 1926 definitief heeft doorgezet, wordt reeds vroeg vernomen.

In 1919 neemt ze reeds de vorm aan van een dreigende scheuring. Wanneer de breuk weer geheeld is toonen de in dat jaar gehouden lezingen een andere aanvat van de stof.

Toch voert dit nog niet tot een nieuwe instelling, vooral ook omdat men niet bij machte blijkt „het nieuwe” helder te formuleeren en tot een vruchtbaar gezichtspunt te maken.

Dit blijkt uit de latere lezingen en is treffend uitgedrukt in het jaarverslag van 1925, waarin de kroniekschrijver deze periode in haar geheel overziet en met vreugde constateert dat het „stichtelijke” (hiermee is de terugslag in 1919 bedoeld) weer op de achtergrond gekomen is en dat een groeiende wetenschappelijkheid is waar te nemen. Tertium non datur.

#### De tweede periode.

De verslaggever van 1926 geeft blijk van een andere waardeering. Hij schrijft: „laten we niet aan de geleerde oppervlakte blijven, maar laten we niet schromen ook op de TAPh vergaderingen duidelijk naar voren te brengen de ongeleerde diepten waarin onze huidige theologie zich bevindt. Wij willen ons niet afwenden van de nood van de theologie, door voort te wandelen op de paden ons door de ouden aangewezen. Maar wij willen besef krijgen en houden van de geweldige worsteling die op dit oogenblik voltrokken wordt”.

Ik geef dit citaat omdat het typeerend is voor de gang van zaken na 1926.

Het gesprek ontvangt een bepaalde gerichtheid, zonder dat nog duidelijk is in welke richting het zich gaat begeven.

De „wetenschappelijkheid” krijgt een knak. Het is alsof er een plotselinge schrik door de theologen heenslaat: de schrik van de ontdekking dat men zoozeer gevangen zat in algemeene probleemstellingen dat men de openbaring vergeten had. Men vreest zoozeer dat men de openbaring weer vergeten zal als bepalend voor de theologische instelling dat alle historie overboord wordt gezet.

In deze periode is 75% van de lezingen systematisch en bij de andere lezingen wordt de discussie in deze richting getrokken. De toon van de discussie is scherper dan ooit.

Het blijkt telkens dat de jongere jaars de discussies niet kunnen volgen; maar ook daarom bekommert men zich slechts weinig. Er bestaat maar één interesse: het doordenken van de betekenis die de openbaring heeft voor het theologisch denken en voor de geheele instelling.

De golf van systematische onderwerpen blijft doorgaan, de geheele periode. Het gaat eigenlijk voortdurend om de waarheidsvraag in de

theologie, getuige enkele onderwerpen: „De sprong; over openbaring in godsdienstgeschiedenis en godsdienstphilosophie”. „Waarheid”. „Eschatologie en geschiedenis”. „Het trinitarisch denken in de theologische leer”.

De gerichtheid van de theologische instelling wordt scherp belicht. Vaak is evenwel de probleemstelling zoo formeel en abstract dat de praktische beteekenis ervan geheel verloren gaat.

Men is er zich m.i. te weinig van bewust dat de Waarheid juist als Waarheid alleen gekend kan worden in gebondenheid aan de (aan de Waarheid onderworpen) medemensch.

Het kerkelijk-ethisch karakter van de Waarheid is te weinig gerespecteerd.

De theologische instelling is hier een theoretische kwestie zonder dat ze een uiterst praktische aangelegenheid wordt.

Negatief wordt deze critiek uitgebracht door een niet deelnemen aan, een niet betrokken worden in het gesprek door vele TAPh-leden. Uit de notulen blijkt dat in deze periode de eensgezindheid en het enthousiasme lang zoo groot niet was als in de eerste periode; dat veel leden niet eens de vergaderingen bezochten.

Maar gelukkig zijn er ook duidelijke teekenen van positieve critiek. Dit gebeurt m.i. vooral daar waar de vraag naar de kerk bewust gesteld wordt; dit is de laatste jaren drie maal het geval geweest. Verder (van de Kerk uit) ook daar waar de geschiedenis van de reformatorische theologie is onderzocht.

In 1934 werden op dit gebied niet minder dan 5 lezingen gehouden.

De gerichtheid van het gesprek wordt meer richting, zonder haar gerichtheid te verliezen.

Sprekend vanuit de eerste periode zou de geschiedenis hiervan misschien beschreven zijn ter wille van de geschiedenis zelf.

Sprekend vanuit de tweede periode zou misschien aan de mogelijkheid om ze te beschrijven getwijfeld zijn.

Toch heeft de theologie geen andere plaats dan tusschen Schrift en prediking. Het zou misschien belangwekkend kunnen zijn na te gaan in hoeverre op TAPh gelet is op de beteekenis van de exegese die aan het begin en van de meditatie die aan het eind van de TAPh-avonden staan, waar-tusschen het gesprek ingeklemd zit.

S. F. VAN VEENEN.

## Vox conferentie 1937.

„Welke richtingen zijn er in de Nederlandsch Hervormde Kerk?” luidt een niet onbekende vraag op proponent-examens. Belangrijke en nuttige vraag! Immers straks wanneer de proponent „op beroep” gaat preeken, zal hem ook náár zijn „richting” gevraagd worden.

Als men eenigzins thuis is in de kerkelijke wereld, kan men het tot een zevental brengen, die dan, evenals de zeven kleuren van de regenboog gerangschikt moeten worden in zeven gradaties van rechts naar links of van links naar rechts.

De redactie vraagt me om indrukken van deze conferentie: dat dit oude schema n ù toch wel heelemaal niet meer klopt (indien het dat al ooit gedaan heeft) is de eerste. Vele theologen ontdekten met verbazing, dat ze veel dichter bij elkaar stonden, dan ze ooit gedacht hadden; anderzijds, onvermijdelijk gevolg van een e c h t e hergroepeering, werden nieuwe tegenstellingen openbaar. Natuurlijk, dit is niet een verschijnsel van de laatste jaren, de dialectische theologie heeft b.v. van het begin aan dwars door de oude richtingen geloopt, en hetzelfde geldt van de liturgische beweging, om slechts twee van de v e l e factoren te noemen; maar dat dit doorwerkt, en werkelijk niet alleen in de Ned. Herv. Kerk is me hier vooral in persoonlijke gesprekken duidelijk geworden.

De tweede indruk, die deze conferentie bij me versterkte, is, dat eenlijnige, simplistische oplossingen in de huidige theologie hoe langer hoe meer onmogelijk worden. Het frappeerde me hoe bijna alles wat hier gezegd werd, zich richtte tegen t w e e zijden, een front „links” en een front „rechts”.

Juist bij dit onderwerp bleek hoe sterk de verschillende standpunten — niet alleen dogmatisch samenhangen, dat is een oude waarheid — maar ook, soms polair, gebonden zijn. Een zelfde tendenz dus hier als in de geheele moderne wetenschap, wat nog wel weer iets anders is dan liefde voor paradoxen. Spanning raakt een afgesleten woord, maar het is toch een niet onjuiste uitdrukking voor een werkelijkheid, waarbij de waarheid n i e t in het midden ligt.

Daar de gehouden referaten pas in het volgend nummer kunnen verschijnen, volgt hier, op verzoek der redactie, een kort overzicht <sup>1)</sup>.

Het geheele referaat van P r o f . v a n d e r L e e u w was er op gericht ons — als inleiding — tot de grens te voeren, de grens n.l. waar de phaenomenologie ophoudt en de theologie begint.

Openbaring is geen phaenomeen, maar anderzijds slechts via de phaenomenen tot openbaring; op deze dubbelzijdige stelling was het referaat gebouwd. Hoorbaar wordt nooit Gods stem maar slechts het antwoord van de mensch. Wij hooren slechts één zijde van het openbarings-gesprek.

Anti-evolutionistisch werd de openbaring gezien in drie strata, niet

---

<sup>1)</sup> Men zie verder de stellingen in het vorige nummer en de kranten-verslagen, b.v. de Nederlander of de N.R.C. van 22 Jan. (Av.bl.) waarin officiële uittreksels werden verwerkt.



stadia, n.l. het primitieve, antieke en moderne, welke laatste door extremisme wordt gekenmerkt, het keert terug tot het primitieve: alles is openbaring of gaat over tot de ontkenning van alle openbaring (Nietzsche).

Ook al wordt nu dit verborgene geopenbaard, zoo blijft het verborgen, ja hoe dieper openbaring, hoe dieper mysterie.

Vorm en inhoud der openbaring zijn niet te scheiden, het gevaar der verabsoluteering, der concrete aanwijsbaarheid dreigt eenerzijds, anderzijds dat van het formalisme.

In het Christendom is de openbaringsdrager tevens de geopenbaarde, met deze uitspraak werd tenslotte opzettelijk de grens der phaenomenologie overschreden.

Prof. Heering over „Heilige Geest en Openbaring” onderscheidde tusschen een theologisch en een psychologisch gezichtspunt. Het absolute zondebesef, zooals dit door de reformatoren naar voren werd gebracht: „God is heilig, wij zijn zondaren” is theologisch juist, niet psychologisch. (Hiermee was natuurlijk „de knuppel in het theologisch hoenderhok geworpen”, zooals in de discussie bleek).

Tegen die eenzijdigheid verhief zich het humanisme, dat in het idealisme zijn hoogtepunt bereikte. Dit wordt echter afgewezen ook in Troeltschiaansche vorm, omdat het tekort doet aan de transcendentie van den H. Geest. Openbaring is geen proces, noch bewustwording.

De mensch gelooft, dat mag niet docetisch opgevat worden, alsof slechts God of de H. Geest geloofde; anderzijds: de mensch heeft geen aanleg tot geloof, slechts ontvankelijkheid voor openbaring.

Het goddelijk pneuma roept het hoogste in de mensch op, het merkteken van zijn Schepper, dit mag in de zielszorg noch ook in de theologie vergeten worden.

Dr. Hommes, Gereformeerd predikant te IJlst, refereerde over „Schrift en Openbaring”.

Loslating van het absolute Schriftgezag d.i. van de verbale inspiratieleer, leidt onvermijdelijk tot een verkommering van het openbaringsbegrip; dit was het thema van de geheele lezing. Het is geen oneer voor den H. Geest onder de H. Schrift te staan (Calvijn). De directe identificatie van Openbaring en Schrift is de zuiver reformatorische opvatting. Dit werd echter niet rechtlijnig, rationeel geconstrueerd (hier bleek hoe goed het was een Nieuw Testamenticus te vragen die wist wat tekstkritiek was) b.v. uit de feilloosheid, ook niet „uit onze behoefte aan gezag, want dat zou verwerpelijk subjectivisme zijn” (mochten zich meerderen dit herinneren!) maar de laatste grond was een geloofsgrond: „Ik kan niet gelooven dat Gods openbaring met dwaling en leugen gemengd zou zijn” laatstelijk dus een beroep op Gods trouw.

Scherp keerde de referent zich tegen Barth: deze schriftbeschouwing is niet naar, maar tegen de mensch, Barth gaat juist deze ergernis uit den weg.

Het referaat van Prof. Haitjema over „Kerken en Openbaring” waardeerde principieel de Bijbel van Christus uit.

De H. Schrift is het geheel eenig profetisch en apostolisch gekwali-

ficeerd getuigenis omtrent Hem, en daarom alleen Gods Woord. Zij is de eenige bron der openbaring, alle openbaring in natuur of geschiedenis en in kerk of traditie werd afgewezen. De canonvorming moet formeel gezien worden, het is het antwoord der Kerk op Gods decisie.

Dit alles werd geadstrueerd uit de analogie: incarnatie-inscripturatie, „want de stijl der openbaring Gods gaat door als de stijl der ΚΕΝΩΣΙΣ. Er is een parallel tusschen kruisiging en canonafsluiting, waar de H. Geest zich zelf bindt”.

N.a.v. stelling 4 richtte de spreker zich in het bijzonder tegen het misverstaan van het actualiteitsprincipe als een tweede nieuwe Openbaring: het is niet anders dan de klassieke illuminatio en mag niet verward worden met de revelatie, welke eenmalig is.

Heeft deze conferentie tastbare resultaten gehad? Misschien niet als men daarmee bedoelt dat geheel nieuwe gezichtspunten werden geopend, zeker in deze zin dat misverstanden uit den weg werden geruimd, zoodat een beter begripen van elkaars motieven mogelijk werd. En wie zal de groote beteekenis hiervan onderschatten; in dit opzicht kan juist een conferentie meer doen dan vele Auseinandersetzungen.

Een werkelijk theologisch gesprek is alleen dan mogelijk, als men eerst (negatief) tracht te begrijpen, welke gevaren die andere theologie ziet, die men zelf niet bemerkt, om dan (positief) door te stooten tot het laatste, de geloofsgrond. Waarschijnlijk zal dan blijken, dat de tegenstellingen toch geheel anders lagen dan men dacht.

Honderd jaar geleden was er de groote controvers rationalisme of supranaturalisme. Tegenwoordig kunnen we daarover wat glimlachen, omdat we inzien dat deze tegenstelling heel wat minder principieel was, dan men vroeger dacht, ja dat beiden aan dezelfde tijds kwaal leden; wat niet wegneemt dat in de richtingsapologetiek dergelijke onderscheidingen nog steeds opgeld doen. We kunnen er misschien over glimlachen, maar ..... zal men over 100 jaar ook niet over o n z e tegenstellingen glimlachen? Of zal men spreken over een langzaam doorbreken van nieuwe inzichten?

Niemand weet het, maar de gedachte hieraan kan ons bewaren voor theologische zelfoverschatting en ons aansporen steeds weer ook e i g e n groepeerings of oplossing in Frage zu stellen, niet uit zucht tot revolutie, maar juist uit ons gebonden-zijn aan het Woord.

d e n   H a a g.

P. C. VAN LEEUWEN Lz.

---

## Mededeeling

Tot onze groote spijt moesten de heeren E. van Bruggen en P. J. Roscam Abbing uit de redactie treden. Wij danken hen, voor het werk dat ze voor de Vox deden. In hun plaats zijn benoemd de heeren H. W. Hielkema en W. E. den Hertog. De laatste zal als redacteur-secretaris optreden. Men wordt verzocht aan hem alle stukken voor de redactie te sturen.

DE REDACTIE.

## *Wij kondigen aan.*

- Anton van Duinkerken:** Katholicisme en Nationaalsocialisme. (Brochure-reeks Waakzaamheid no. 2 — Van Gorcum & Comp. N.V., 1936).
- Het Comité** — Antisemitisme en Nationaalsocialisme in Nederland (dito no. 3).
- Dr. B. Wielenga:** De taak der toekomst; **Dr. J. H. Gunning J.H.zn.:** Oudejaarsbrief; **A. A. Wildschut:** Laten we bidden.... **J. N. Voorhoeve,** den Haag, 1936.
- Mary Entwistle:** De kleine Mozes (Bijbelboekjes voor 't kleine volkje), Van Gorcum & Comp. N.V., 1936. Naar de illustraties te oordeelen een humoristisch boekje, maar blijkens den tekst toch wel ernstig bedoeld.
- Dr. IJ. P. de Jong:** Een inleiding tot het kort-begrip. Gorichem, J. Noorduyt & Zoon N.V.
- L. Bonga:** De wereld wacht; **Mien Labberton:** De Bondsdag; **Dora Coolsmas:** Uk's Kerstfeest. Van Gorcum & Comp. N.V. Assen, 1936.
- 

## *Boekbesprekingen.*

Prof. Dr. G. J. Heering, Militia Christi. Ing. f 0.80. Geb. f 1.00. Van Loghum Slaterus' Uitg.-Mij. N.V., Arnhem 1936.

Militia Christi negat militiam Martis: dit is het thema van de bundel opstellen, door den eere-voorzitter van Kerk en Vrede onder bovengenoemde titel in het licht gegeven.

In het woord vooraf verwijst de schrijver met nadruk naar zijn bekende boek „De Zondeval van het Christendom”, tegen welks achtergrond deze opstellen moeten gelezen worden, omdat men daar de fundamentele verdediging van zijn standpunt vindt. Dit neemt echter niet weg, dat ook deze bundel zeer oriënteerend is in het moeilijke en in onze tijd klemmende oorlogsvraagstuk. Vooral hoofdstuk 2 over de kerk en haar vredestaak biedt den theoloog stof tot nadenken. Vanuit het wezen der kerk, gezien in haar betrekking tot theokratie en Koninkrijk Gods, wordt de vredestaak der kerk als wezenlijk bestanddeel van haar opdracht de belijdenis der christelijke waarheid — geteekend. Maar ook in de andere hoofdstukken vindt men deze principieele toon terug. Het gaat om Christus, Zijn milites moeten we zijn. Vandaar de afwijzing van beschuldigingen als défaitisme, revolutionaire gezindheid enz. Ook het verschil tusschen pacifisme, dat zich door een zekere halfheid kenmerkt, en anti-militarisme wordt goed duidelijk gemaakt. Tenslotte wijzen wij nog op de belangrijke bespreking, en, waar noodig, weerlegging van de opvattingen van Einstein, Colijn, de Geer en Huizinga in zake het oorlogsvraagstuk. De lezing van dit boek zij derhalve warm aangevolen!

E. F. W.



Dr. W. Leendertz, Ratio en Extentie. 29 blz. prijs / 0.60.  
H. J. Paris, Amsterdam.

L. heeft de gave, die weinig filosofen bezitten, dat hij duidelijk is. Existentie is een mode-woord. Wie niet speciaal filosofisch aangelegd is en toch gaarne iets over het gebruik van het woord existentie in de nieuwere filosofie en theologie weten wil, leze deze oratie. Hij wordt helder inlicht.

H. H. G.

Ronald Fangen, Een Christelijke Wereldrevolutie. 3e dr.  
H. Veenman en Zonen, Wageningen.

Een korte aankondiging is thans voldoende. Dit boek is beurtelings hoog geprezen en fel aangevallen. Het is bekend genoeg.

H. H. G.

Dr. L. D. T. Poot. Het Oud-Christelijk Avondmaal en zijn historische perspectieven. Ing. / 2.90, Geb. / 3.90. 287 blz.  
H. Veenman en Zonen, Wageningen. 1936.

De titel van het boek doet een Dogm.-hist. studie vermoeden. De bedoeling van Dr. P. bij het opzetten van zijn werk, wees hem dezen weg. Toch voert het onderwerp tevens, uit de aard der zaak, veelal naar N.T.-terrein — ja overwegend. Daardoor zijn ten slotte de dogm. hist. perspectieven wel zéér vluchtig (4e hoofdstuk) behandeld. Misschien is dit niet geheel de schuld van den schrijver. Het boek is een dissertatie geweest aan de G.U. van A'dam. De theol. opvattingen binnen die faculteit zijn zéér heterogeen. Het boek draagt daarvan de sporen. Dr. Poot moest o.a. strijden aan een front, dat hem oorspronkelijk wel héél ver moet hebben gelegen. Deze strijd onderbreekt herhaaldelijk zijn betoog en doet het N.T. gedeelte langer worden, dan misschien de bedoeling is geweest. Dit alles maakt het lezen wat moeizaam. Toch is dit niet de voornaamste reden der onevenwichtigheid m.i. Ik kom daar aan het einde op terug.

Wie bij het begin begint te lezen, kan moeilijk vat krijgen op de bedoeling van den Schrijver. Wij worden overstelpt met problemen en oplossingen van die problemen in het Avond-maal. Maar naar welke zijde Dr. Poot zich een weg zal eten door deze rijst en brij berg, is onduidelijk. Eigenlijk pas in zijn slotwoord zegt hij dat: „Het Avondmaal moge ééns weder worden het éénheidssacrament der gehééle kerk” (Blz. 281). Dwz.: oecumenisch interesse dreef Dr. P. Wij aanvaarden deze belangstelling volkomen. Maar bezien wij nu, van dezen gezichtshoek uit het boek, dan zijn er m.i. wel groote bezwaren.

Het boek heeft 4 Hoofdstukken (De O.Chr. eeredienst en zijn godsdiensthistorisch klimaat; De instelling van het Avondmaal; De Avondmaalsboodschap van Paulus; Dogmen-historische Perspectieven).

Hierin vraagt Hoofdst. III (Blz. 146—252) de meeste belangstelling. Immers op Paulus' woorden bouwt het Protestantisme, voor een belangrijk deel, verder. Hoe ziet dus Dr. P. Paulus' uitleg 1 Cor. 11.

Hij erkent 2 elementen in deze woorden: Proklamatie-Belijdenis en vereeniging met den Kyrios (Blz. 191 v.v.). En hierin openbaart zich de eschatol. spanning en drijfkracht der Eucharistie (192).

Nu kan men hier 2 accenten leggen: 1°. op de verlossing door Christus, die de poort des Hemels voor ons opende. 2°. op Christus' overwinning, die in beginsel behaald is. „Nu zijn de laatste dagen aangebroken.” Het eerste heeft tot ondergrond: Gods vergevende Liefde. — het tweede: Gods Heilige Macht. Poot kiest voor het eerste (Blz. 250). „Maar nu verliest m.i. het proklamatorische karakter van het Avondmaal véél van zijn Belijdenis-karakter.

Hier is niet: ik geloof in God-almachtig primair geworden — maar: ik geloof in Christus, den Middelaar. Ook dat is belijdenis — zeker — maar vooral is het uiting van verlangen naar gemeenschap met den Heer, die verlost. Dat is dus primair de individueele houding van den geloovige, en niet de gezamenlijke belijdenis van de gemeenteleden, die toch gezamenlijk dit feest vieren, als Herauten van een nieuwe Heilsorde, die bezig is te komen. M.a.w. het onderscheidingsvermogen tusschen oude en nieuwe wereldorde waarvan de geloovigen in het Avondmaal dienen te getuigen, is bij Dr. P. geheel op de achtergrond geraakt. En juist hier ligt voor mijn besef het belijdende karakter van een Avondmaalsviering — een belijdenis die ook voor het moderne besef aanvaardbaar is. De gemeenschap met den Heer blijft hier evengoed behouden, al krijgt zij een ander karakter dan bij Dr. P. Maar evengoed: een Paul. karakter, nml. wie onderscheidt, staat, als zoodanig, in de gelederen der Militia Christi en strijdt den goeden strijd des geloofs! In dit sacramentum zweren wij steeds opnieuw den eed van geloof en trouw: zoowaarlijk helpe God!

Echter bij Poot, waar vergeving vooropstaat, blijft het Avondmaal eigenlijk: een verheven jammerplaats voor onze ellende en nood. Hij ontnemt alle stootkracht van het geloof aan de handeling en miskent het uitdagende karakter van een waarlijke geloofshouding.

„Gemeenschap met den Heer” — in zekeren zin in dit gehéél inhoudsloos, omdat de eschatologie er uit is weggenomen. En dit ontnemt aan de oecum. gedachte van Dr. Poot m.i. vrijwel alle waarde. Het doel ontbreekt. Men bouwt een huis zonder inhoud. En zoo blijft het boek zonder eenig perspectief. Zoo bezien lijkt het mij een innerlijke noodzaak, dat het 4de hoofdstuk summier blijft. Dogmen-hist. perspectieven kent een dergelijke zienswijze, in wezen, niet.

En ondanks alle bewondering voor de arbeid, welke Dr. Poot zich gaf, moet ik toch aan het slot zeggen: jammer van het werk, dat hij deed. Met groote objectiviteit heeft hij getracht alle litteratuur (en dat is héél wat!!) in geding te brengen. En hij legde goede, aan ruime critiek getoetste fundamenteën. (Wie zich eens in de problemen wil inwerken leze het boek!) Maar deze goede fundamenteën zijn gelegd naast de Dogmatische woning, welke Dr. Poot reeds lang bewoonde. Een oogenblik leek het of hij zich zou laten dwingen te verhuizen, naar waar hij bezig was te bouwen. Maar, na fundamenteele arbeid, heeft hij opnieuw de oude woning ingehuurd, en laat het wezenlijke afbouwen aan anderen over. N. VAN GELDER.

Prof. Dr. L. H. Grondijs. Asceten, Hellenen, Barbaren.  
101 Blz. W. P. van Stockum & Zoon N.V. Den Haag. 1935.

Het crisis-bewustzijn t.o.v. de Europ. Beschaving, deed bij Dr. Grondijs de vraag rijzen naar het hoe en waarvan van de ondergang der Helleensche

Beschaving. „De hegenomie der klassieke wijsheid is ten val gebracht door eene coalitie van menigten en volken, welke onder leiding van Ras en Natie en het mom der Religie, het onloochenbaar prestige en de ondragelijke meerderheid van het Hellenendom hebben bestookt en verworpen" (Blz. 4).

Het geheel is boeiend en gemakkelijk leesbaar. Schrijvers liefde is onmiskenbaar a.d. zijde der Hellenen. En misschien heeft hij daartoe het recht, want de stuwende krachten is het Oost. Chr'dom, zijn vaak hordekrachten geweest. Het sterk vertakte monnikenwezen, dat ook eens het Roovers-concilie dicteerde, beleefde in dit feit heusch nog niet zijn hoogtepunt. Maar Dr. G. slaat ook het fijnere Hell.-Chr. denken niet over en typeert zijn waarde.

Maar dat hij, binnen het bestek van een goede 90 blz. + aantekeningen, naar op zeer geselecteerde feiten kan wijzen in de ontwikkeling van Hell. en Chr. denken spreekt wel voorzichzelf. Al is de Oost. mentaliteit massief, het denken was zéér persoonlijk en daardoor zéér verscheiden. Het onderwerp uitputten deed Dr. Gr. m.i. geenszins. Het is een aardige inleiding.

N. VAN GELDER.

Dr. K. A. H. Hidding. Gebruiken en godsdienst der Soendanezen. Uitg. G. Kolff & Co. Batavia. 1935. 157 blz.

Dit boek heeft een faenomenologies en een prakties doel. Het beschrijft de godsdienst der Soendanezen en tracht hem te „verstaan". En dit verstaan is prakties-nodig: alleen wanneer men zich enig inzicht verworven heeft in het wezen en de aard van een volk, zal men kunnen medewerken aan een nieuwe levenseenheid. Dat deze laatste ook bezig is te ontstaan bij de Soendanezen vindt zijn oorzaak in de botsing met de westerse cultuur.

De titel van het boek is niet zo gelukkig gekozen. Deze vlag dekt de vaak eminente lading niet. 't Lijkt, alsof de Schrijver, op oud-rationalistische wijze, de gebruiken saeculair ziet en de godsdienst als een gebied apart. Maar al dadelik het voorwoord stelt ons gerust.

De indeling in de hoofdstukken: Psychologische inleiding, Hoogtijden I en II, Godsdienst I en II, Litteraire vormen, Logiese achtergronden — is zwak. Waarom behandelt Schr. b.v. de feesten onder „Godsdienst I" en de begrafenis onder „Hoogtijden II"? Ook de islamisering van de Soendanezen is te laat vermeld (bl. 71). Verder zijn litteratuuropgave, citering en stijl nog al eens wonderlik.

Maar al deze bezwaren vallen weg als we van de eigenlike inhoud kennis nemen. De geesteswereld der S. wordt hier gezien als „een eigen zelfstandig geheel" en de typiese structuur ervan tracht Schr. op te sporen. Onomwonden wordt gezegd „dat ook hier het tot uitgangspunt nemen van de eigen geest tot negatieve resultaten leidt". Wij raken hier de moeilijkste kant van de faenomenologische houding. Alle waarde-oordelen worden (altans zoveel mogelijk) ter zijde geplaatst. Maar de mogelijkheid tot het uitspreken van een waarde-oordeel „in een ander verband, naar bepaalde maatstaven" moeten wij daarom niet uitsluiten (14). Hier zien wij zowel de faenomenologische als de praktiese lijn in dit boek.

Dr. H. bespreekt dan de verschillende godsdienstige gebruiken, enz.,



o.a. de feesten, de rituele maaltijd, geboorte, besnijdenis, huwelijk, begrafenis, de mystiek, de wajang. Eerbied voor de heilige ernst in deze dingen vormt de achtergrond van de beschrijving. Ik denk aan wat Schr. zegt over de ekstase (96—100), de verhouding van het ethiese en het kosmiese (53, 96), het paradoxale in het offer (147), de prachtige blz. over de wajang (101—104), en over de mythe (102, 110).

Toch — en het is niet de minste verdienste, dat wij dit in het werk van Dr. H. bemerken — blijft er deze moeilijkheid: Het „karakter der denkvormen”, de gehele structuur van leven, is anders dan de onze, en toch spreken wij daarover in onze woorden. Deze moeilijkheid toont zich vooral bij het gebruik van termen als „magie” (25), „ziel” (49), de scheiding: heilig-profaan (86), het ik-besef in de ekstase (95), enz.

Sterk is de invloed te bemerken van professor Kristensen. De waarheid van „het leven uit de dood” blijkt ook hier zijn grote waarde te kunnen bewijzen.

De samenhang van: het verstaan van godsdienstige faenomenen en: kentheoretiese vragen blijkt op verheugende wijze in het laatste hoofdstuk. De godsdienstgeschiedenis raakt zo uit zijn isolement. Dr. H. oriënteert zich hier vooral aan Cassirer en Leisegang.

De laatste alinea was voor mij een teleurstelling. Als Schr. zegt: „het meest zeker en centraal blijft steeds .... de menselijke geest, die .... de gegeven werkelijkheid ordent ....”, dan is dit te „diesseitig”. Wij missen hier dat „Jenseitige”, dat hij bij de mythe durfde noemen: „openbaring” (35, 102). Hier is wat te veel van Cassirer.

Zo is dit boek belangrijk als faenomenologische studie, die een wetenschappelijk en prakties perspectief biedt.

B.

Kr. S.

Theologie en Sociologie, door Dr. W. Banning,  
uitgave Van Gorcum & Comp. N.V. Assen, uitgekomen in  
de serie „Het Handboek”.

Dit is een boek, dat wij noodig hebben. Een duidelijk overzicht van het ontstaan der moderne sociologie, een kritische beschrijving der stelsels, vooral van die sociologische beschouwingen, die zich met geestelijk leven in het algemeen of met religie in het bijzonder bezighouden, niemand gaf ons dit tot op heden. Wij kunnen Dr. Banning dankbaar zijn, dat hij zoo grondig voor ons het terrein verkend heeft. Na het artikel van Dr. Banning in de vorige aflevering van de „Vox”, behoeven wij zijn betoog over het belang van de sociologie voor de theologie niet meer te herhalen. Vooral het laatste hoofdstuk zal iederen theoloog, die midden in deze tijd staat, treffen, terwijl het slot van hoofdstuk V de raakpunten van theologie en sociologie, duidelijk aangeeft.

Volgens Dr. Banning zal de sociologie der religie zich het beste aan Max Webers probleemstellingen kunnen oriënteeren. Maar de strekking van het boek is meer dan een, overigens zeer belangrijk pleit om Webers arbeid voort te zetten. Het gaat er vooral om, dat de lezer ontdekt, dat het noodlottig kan worden voor de theologie, als zij de sociologie negeert uit onzakelijke motieven. En dat gebeurt maar al te veel door de sterke tendenzen in de huidige theologie, die haar isoleeren van de maatschappij

en de cultuur. De dialektische theologie is er een teeken van, het taaie feudale kerkbegrip van vele theologen eveneens.

Wat wij vooral noodig hebben, is een sociologisch getrainde kijk op allerlei verschijnselen, waar ook de theologie mee te maken krijgt. Dienstig hiertoe ware het geweest als Dr. Banning ook een hoofdstuk in zijn boek had gewijd aan een uiteenzetting en verklaring van enkele voorname sociologische begrippen en termen, voorzover hij die ook voor den theoloog bruikbaar en inzicht verhelderend acht. de G.

**Prof. Dr. L. J. van Holk, „Wijsgeerige Inleiding tot de Godsdienstwetenschap”.**  
Tjeenk Willink, 1936, prijs f 1.75.

Het Academisch Statuut van 1921 vraagt van de eerstejaars-theologen studie van de wijsgerige inleiding tot de godsdienstwetenschap. Tot leidraad bij deze studie wordt hier een uitdagend boekje geboden, 92 pagina's stellingen, vragen, definities, argumenten. Het wil inleiding zijn, wil dus zowel op de hoofdpunten wijzen als een encyclopaedisch overzicht bieden. Een fijne woord-zin zorgt, dat de korthed der behandeling bondigheid is, en binnen haar bestek een maximum van helderheid bereikt. Wel zal voor jongere studenten veel onbegrijpelijk blijven wanneer niet tevens de colleges worden gevolgd, zij zouden de zwaarte van aanduiding en probleemstelling niet kunnen meten. Ouderen zullen in het boekje knappe definities vinden, en bij het lezen waardevolle exercitia theologica beoefenen.

Het eerste hoofdstuk beschrijft de taak der godsdienstwijsbegeerte; waarop in een tweede enige wijsgerige grondbegrippen worden uitgelegd. Het ontstaan der huidige theologische vraagstelling wordt in het derde beschreven, terwijl de beide laatste hoofdstukken de betekenis van enige wijsgeren voor de theologie, en omgekeerd die van de theologie voor de wijsbegeerte behandelen. Mocht deze opzet niet al dadelijk de vrijzinnigheid van den schrijver verraden, dan zouden de formuleringen het doen. Dit is enkel een voordeel te achten, te meer waar de vraagtoon in het boekje overheerst, en de verschillende beschouwingen en oplossingen veelal onverbonden worden aangediend, opdat de lezer tot eigen oordeel worde aangezet. Een grote verdienste van deze bladzijden is daarbij, dat van de essentiële vragen niet wordt afgeweken. Daartegen moet het bezwaar, dat we fijnere nuancering (autonomie en theonomie; geschiedenis als vooruitgang of als demonisch spel) en verdere uitwerking (betekenis van de aesthetica voor de Godskennis, etc.) blijven begeren, het afleggen. Wel bleven wij haken aan een onnauwkeurigheid, als zouden enkel de Ned. Herv. Kerk en de Remonstrantse Broederschap van haar a.s. dienaren een universitaire opleiding vragen; als zou de culturele houding van het Protestantisme vrijwel gelijk zijn als die van de sekte; terwijl de godsdienstwijsgerige betekenis (zij het ook vaak een negatieve!) van het empirisme groter moet gezien worden dan op blz. 78-79 uitkomt. — Doch meer trof ons een zekere vaagheid van gebied-aferping. Elders had de schrijver die scherper getekend („Wat is systematische theologie?”). Doch de grenzen tussen wijsbegeerte — godsdienstwijsbegeerte — dogmatiek mogen ook juist den eerstejaars wel duidelijk getoond worden. Ontkent men het bestaan van die grenzen, dan dient ook dat openlijk geargumenteed te

worden. Inderdaad blijkt schr. zijn vroegere scheiding van godsdienst-wijsbegeerte en dogmatiek (Op. cit. p. 12) te hebben laten varen door de eerste de laatste te doen omvatten (Inleiding p. 2 en 59). Het lijkt ons een juistere zienswijze. Met „rechtvaardiging der geloofswaarheden voor de cultuur” is niet alleen aan de godsd.wijsbegeerte, ook aan de dogmatiek haar taak toegewezen. Tussen beide is geen verschil in wèzen, slechts in accent. — Formeel is dit juist. Inhoudelijk hangt het er zeer van af of men den nadruk op „geloofswaarheden” dan wel op „rechtvaardiging” legt. Dan stelt schr. de apologetische taak dezer wetenschap in dezen tijd boven de zelfbezinnende: alsof wellicht zelfbezinning niet de beste verdediging ware. Dan wordt de anthropologie als het kernprobleem en de theoreticie als de strekking dezer wetenschap gezien (p. 62): dit is half-waar, wààr voor zover het de rechtvaardiging aangaat, niet meer waar voorzover de geloofswaarheden, ondanks alle eigen pleidooien en ondergane critiek, andere zekerheden vasthouden. Hiermee samen hangt wellicht de schroom, om meer woorden te besteden aan een Christelijke beschouwing van de ziel (waarbij het uitzicht der ontgrenzing, p. 33, maar zeer ten dele past!); bij gemeenschap wordt over de kerk, bij geschiedenis over het gezag der traditie niet gerept.

Doch deze critiek kon alleen geschreven worden vanuit het dankbare meedenken met stimulerende regelen. — De literatuurlijst vermeldt, goed Hollands, werken niet enkel uit Duitsland en eigen land.

H. J. Heering.



# Leest de uitgaven van Kerkopbouw!

## ● HANDLEIDINGEN VOOR STUDIEKRINGEN

HET GELOOF IN GOD door Prof. Dr. G. v. d. Leeuw (Cursus No. 1) . . . . .	f 0.15
DE RICHTINGEN IN DE NED. HERV. KERK door Prof. Dr. A. M. Brouwer (Cursus No. 2) . . . . .	- 0.15
KERK EN JEUGD door Dr. M. C. Slotemaker de Bruine (Cursus No. 3) . . . . .	- 0.15
INTERNATIONALE VRAGEN door Ds. J. B. Th. Hugenholtz en Dr. J. C. Wissing (Cursus No. 4) . . . . .	- 0.15
JEZUS EN DE SOCIALE VRAGEN door Prof. Dr. A. M. Brouwer (Cursus No. 5) . . . . .	- 0.15
KERKGENOOTSCHAPPEN BUITEN DE NED. HERV. KERK door Ds. P. de Haas (Cursus No. 6) . . . . .	- 0.15
SECTEN door Dr. J. F. Beerens (Cursus No. 7) . . . . .	- 0.15
REORGANISATIE. Leidraad bij de bestudeering van het reorganisatie-ontwerp, opgesteld namens de Vereniging „Kerkopbouw” (Cursus No. 8) . . . . .	- 0.15

## ● RAPPORTEN

OPENBARING. De belijdenis des Geloofs. Rapport van de Kerkopbouw-commissie voor „Kerk en Theologie” . . . . .	- 0.65
HET WEZEN VAN DE EEREDIENST. Rapport van de Kerkopbouw-commissie tot bestudeering van het Liturgisch vraagstuk . . . . .	- 0.60
ACTIVEERING VAN GEMEENTELEDEN. Rapport van de Kerkopbouw-commissie tot activeering van gemeenteleden . . . . .	- 0.50

- EVANGELIE EN VOLKSKERK. Een antwoord aan „Kerkherstel” door Dr. O. Noordmans . . . . . - 0.45
- MAANDBLAD „KERKOPBOUW”. Jaarabonnement . . . . . - 1.—

Al deze uitgaven zijn verkrijgbaar in den boekhandel en bij de uitgevers

## BOSCH & KEUNING TE BAARN

### In bewerking:

HET WONDERLAND DER ZIEL, een causerie voor jonge mensen door Hilbrandt Boschma.

Een heel bevattelijke uiteenzetting van allerlei begrippen omtrent de menselijke ziel en een prachtig boekje om b.v. met de oudste catechisanten en de oudste groepen uit de jeugdbeweging te bespreken. Het is fris en prettig geschreven en zegt in beknopte vorm de belangrijkste dingen omtrent de verhouding van ziel—lichaam, onderbewustzijn, suggestie, handoplegging, magnetisme, psychometrie, helderziendheid en andere para-psychologische verschijnselen. — Prijs 40 ct.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

## „Vrijzinnig Christendom, doel en toekomst”

Verslag van de Internationale Theologen Conferentie gehouden te Arnhem, van 26 Juli—2 Augustus 1936, uitgaande van het Internationaal Verbond voor Vrijzinnig Christendom en Geloofsvrijheid. (I.V.V.C.)

Een overzicht van de lezingen, discussies en conclusies van deze belangrijke Conferentie. Verkrijgbaar in Engelse en Duitse uitgave à 25 ct. p. st., portvrij, afgehaald 20 ct., I.V.V.C., Nieuwe Gracht 27, Utrecht.

Postrekening ten name van het Secretariaat van het I.V.V.C., No. 176958.

## VAN GORCUM'S THEOLOGISCHE BIBLIOTHEEK

### III. DE ETHIEK EN HET PROBLEEM VAN HET BOOZE.

Een studie naar aanleiding van de ethische en godsdienst-philosophische geschriften van Immanuel Kant, door Dr A. J. Rasker. Prijs f 2.90.

### IV. HET VERLOSSINGSBEGRIJP BIJ PHILO. Vergeleken

met de verlossingsgedachten van de synoptische evangeliën, door Dr J. N. Sevenster. Prijs f 3.90.

### V. DE STRUCTUUR VAN KIERKEGAARD'S OEUVRE, door

Dr T. Dokter. Prijs f 3.90.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN

Toonaangevend voor hedendaagsch  
vrijzinnig-godsdienstig leven is

## HET KOUTER

ONAFHANKELIJK TIJDSCHRIFT  
VOOR RELIGIE EN CULTUUR

Onder Redactie van: Mr. R. Baelde, Dr. W. Banning,  
Prof. Dr. J. J. L. Duijvendak, Prof. Dr. L. J. van Holk,  
P. Minderaa, Prof. Dr. J. H. Oort, Dr. G. H. van Senden

Prijs slechts f 5.50

Verkrijgbaar door de boekhandel

VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),  
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS  
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Binnen Damsterdiep 54a, GRONINGEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 5.



APRIL 1937.

---

### INHOUD

---

REDACTIE, Lectori Salutem . . . . .	113
G. J. HEERING, Openbaring en Heilige Geest . .	114
G. VAN DER LEEUW, Phaenomenologie der Open- baring? . . . . .	125
Prof. Dr. TH. L. HAITJEMA, Kerk en Openbaring	131
Dr. N. J. HOMMES, Schrift en Openbaring . . .	137
H. J. HEERING, Kroniek . . . . .	151

---

### UITGEVERS

---

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN





DR. W. J. AALDERS

## DE GROND DER ZEDELIIKHEID

Prijs, gebonden . . . . . f 7.50

Ons tegenwoordig geslacht heeft geen zedelijken grond meer onder de voeten: het wankelt ten doode. Welnu, Professor Aalders komt de kinderen van onzen tijd tegemoet door hun wankelende schreden van den zandgrond der theorieën van den dag naar den rotsgrond van Gods eeuwige wet te voeren. Daarom geve men dit boek vooral aan de hedendaagsche intellectueelen ter lezing. Het kan hen weer op het rechte pad brengen. De Standaard.

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, den Haag, Batavia

## IN DE BRANDING

Nr 1: ARBEIDSORGANISATIE — TECHNOCRATIE —  
WELVAART, door Dr E. H. F. van der Lely.

Serie „In de Branding” nr 1. De schrijver heeft deze vraagstukken, arbeidsorganisatie, technocratie, welvaart, op duidelijke wijze behandeld en in hun onderling verband naar voren gebracht. Prijs f 2.25.

Nr 2: HET NATIONALE KABINET. Schets der Nederlandse partijen. Historische ontwikkeling van *het parlementarisme en het verlegenwoordigend systeem* vanaf de Middeleeuwen tot de huidige phase, door Mr Dr L. W. R. van Deventer.

Serie „In de Branding” nr 2. Een boek, dat wij aandienen als staatkundig geschrift, studieboek voor den student, naslagboek voor den beschaafden leek, wetenschappelijke verhandeling, met nieuwere opvattingen omtrent sommige bekende staatkundige begrippen en propagandamiddel voor het eenheidsstreven en de nationale gedachte in zuiver democratische geest. — Prijs f 2.25.

Nr 3: HET HUWELIJKSVRAAGSTUK, door Ds R. Riph a a g e n, Ned. Herv. Predikant te Zutphen, met een inleidend woord van Ds D. A. Vorster.

Serie „In de Branding” nr 3. Dit boek bedoelt, op bevattelijke wijze in het onderwerp in te leiden. De moderne denkwijzen worden critisch bekeken. Prijs f 2.25.

Nr 4: WERELDCRISIS — IS ER EEN UITWEG? door L. J. B r e m a n, consul der Nederlanden te Genua.

Serie „In de Branding” nr 4. Wat een ieder van de wereldcrisis begrijpen kan. Wegwijzer bij de bestudering van onze huidige problemen op grond van kennis van theorieën en ondervinding betreffende de verschillende economische financiële en politieke verschijnselen in hun historische ontwikkeling voor een ieder, hetzij leek op dit gebied. Prijs f 3.90.

Vervolg op pag. 4 omslag.

FEESTBUNDEL Dr. J. D. BIERENS DE HAAN 1936,

den wijsgeer aangeboden ter gelegenheid van zijn zeventigste verjaardag.

Aan deze Feestbundel hebben een aantal geleerden medegewerkt, die deels de figuur van Dr. Bierens de Haan hebben belicht, deels onderwerpen, aan zijn wijsbegeerte verwant, behandelen. Wij hadden het voorrecht, deze Feestbundel te mogen verzorgen en stelden hem ook voor verdere belangstellenden verkrijgbaar. Wie de eminente persoon van den jubilaris heeft leren kennen en waarderen, zal in dit werk de gelegenheid vinden zich nog weer eens te bezinnen op de vele gaven van schoonheid en waarheid, die deze wijsgeer hem gedurende zoveel jaren heeft geschenken. Hij zal het op prijs stellen om aan de hand van bekende schrijvers een zuiverder blik op het werk van Dr. Bierens de Haan te krijgen en zich de kanten van diens levenswerk, welke hem vroeger misschen minder duidelijk waren, helder voor ogen gesteld te zien. De feestbundel is verkrijgbaar voor de prijs van f. 3.—, in linen band f. 3.90. Voor abonnees op het „Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie" wordt deze prijs gereduceerd tot f. 2.—, geb. f. 2.90.

Aan

Van Gorcum & Comp. N.V.

Uitgevers

Assen



Ondergetekende verzoekt hem te zenden

rechtstreeks/via boekhandel .....

## Voor de Belijdenistijd:

- .... ex. Jacobs, TOEN HET BEGON TE LICHTEN ing./geb.
- .... ex. Hans, CHRISTUS VOLGEN ing./geb.
- .... ex. Broer, LANGS UWE WEGEN
- .... ex. Vorster, DE KATHEDRAAL ing./geb.
- .... ex. Bakkerea., DE ZEVEN KRUISWOORDEN ing./geb.
- .... ex. Boerlage, WIJ, ZOEKERS ing./geb.
- .... ex. v. d. L. K., CHRISTUS IS OPGHESTANDEN
- .... ex. Hilkeshuis, HERRIJZENIS
- .... ex. v. Calcar, VERLATEN
- .... ex. Jolles, OPSTANDING
- .... ex. Bonga, DE WERELD WACHT
- .... ex. Cramer-Schaap, REBECCA
- .... ex. v. Calcar, JOB
- .... ex. Terpstra, LEVENDE STENEN
- .... ex. Broer, IN HUN VOETSPoor WANDELEN
- .... ex. Burger, DE STERKSTE
- .... ex. de Kloet, GIJ ZIJT PETRUS.
- .... ex. Trouw, BEHOUD WAT GIJ HEBT
- .... ex. Belijdenisplaat 5, GA WAAR GOD U ROEPT
- .... ex.        ,,        4, CHRISTUS' OPDRACHT
- .... ex.        ,,        1, 2, 3
- .... ex. Steenberg, DE GROTE KERK
- .... ex. Fischer, HET NOOIT-UITGEDACHT
- .... ex. Trouw, BEZINNEND INTREDEN

- .....
- .... ex. Theol. Bibl. VI, GELOOFSBELIJDENIS WERKVERBAND ROESSINGH
  - .... ex.    ,,    ,,    V, STRUCTUUR KIERKEGAARD's OEUVE
  - .... ex. Boschma, HET WONDERLAND DER ZIEL
  - .... ex. de Vos, INLEIDING WIJSBEGEERTE GODSDIENST
  - .... ex. Buskes, HET NAT. SOC. ALS BEDREIGING VAN DE KERK
  - .... ex. Carp, VAN DESPOTIE TOT VRIJHEID

Voorts:

- .... ex. ....
- .... ex. ....

Zichtzending van:

- .... ex. ....
- .... ex. ....



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),  
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS  
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereen.: E. F. WESTRA, Binnen Damsterdiep 54a, GRONINGEN.

---

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 5.

APRIL 1937.

---

## *Lectori Salutem* —

Het gebied der godgeleerdheid is heilige grond. Wie zou dat niet verstaan bij het doordringen tot haar centrale plek, die, waar van openbaring sprake is? Het gesproken woord draagt gemakkelijker de schroom met zich dan het gedrukte. Daarom is, voor wie de volgende lezingen op de dit voorjaar gehouden conferentie mochten aanhoren, het luisteren en nabespreken van zoveel waarde geweest. Mogen de volgende bladzijden meedragen de waarheid en eerbied, die de theologie aan het mee-denken geeft.

Dit nummer wordt in wijder kring verspreid. Het daarop volgende, behandelend „De dogmatische figuur van de oecumenische beweging”, zal worden toegezonden aan allen, die zich nu reeds voor het volgende cursusjaar (1 September—1 September) op de „Vox Theologica” abonneren.

DE REDACTIE.

# Openbaring en Heilige Geest.

I. In het eerste deel van zijn „Theozentrische Theologie” zegt Erich Schaeder: „Die Geistfrage ist die theologische Kernfrage. Sie sollte es zu allen Zeiten sein; heute ist sie es evident, weil sich heute die Theologie klar um die Glaubensfrage dreht”<sup>1)</sup>. Dit oordeel lijkt me juist. Misschien zou men het slot dezer uitspraak heden aldus formuleeren: „weil sich heute die Theologie um die Offenbarungsfrage dreht”. Ook dit is juist, mits men in het oog houdt, dat openbaring zonder geloof ons niets te zeggen heeft en dat de vraag: wat is eigenlijk geloof? nog lang niet afdoende beantwoord is. Maar hoe 't ook zij, hierin zullen we 't eens zijn: „die Geistfrage ist die theologische Kernfrage”.

Hoe wil het ook anders, want de opvatting omtrent den Geest beslist over de zienswijze aangaande de verhouding tusschen God en mensch. Men kan het echter ook omgekeerd zeggen: onze overtuiging omtrent de verhouding tusschen God en mensch beslist over onze opvatting van den Geest.

De bijbel spreekt van Gods geest en van 's mensen geest — „ruach” en „pneuma” worden voor beide gebruikt — maar maakt duidelijk onderscheid. Gods directe ingrijpen in 's mensen geestelijk leven (dus iets anders dan Zijn algemeene leiding en voorzienigheid), welk ingrijpen in het O.T. meestal de profeten betreft, geschiedt doordat Zijn Geest over den mensch komt en in diens geest gaat werken. Het geschiedt van uit Gods transcendentie, waaraan de immanente werking hare beteekenis ontleent. In het N.T., althans bij Paulus, die het meest van alle bijbelschrijvers over geloof en genade heeft nagedacht, komt het geloofsleven in het profetische licht te staan. Zonder dat de mensch persoonlijk door God wordt aangeraakt, zonder dat Gods Geest in zijn geest neerdaalt, ontstaat geen geloof. Deze aanraking, mededeeling en werking van Gods geest, die in onderscheiding van den geest des menschen, de Heilige Geest wordt genoemd, is genade. Genade en werking des Heiligen Geestes zijn voortaan in de christelijke theologie onafscheidelijk verbonden. De vergiffenis en verzoening, de verlossing en vernieuwing, de rechtvaardiging en heiliging, die God in het geloof schenkt, zijn uit genade, door den Heiligen Geest.

De Reformatie trok deze Paulinische lijn door. In verzet tegen de katholieke opvatting van genade als goddelijke eigenschap der begenadigde ziel (welke eigenschap het wezen der ziel tot volmaking brengt: *gratia non tollit sed perficit naturam*) en van geloof als „bovennatuurlijke deugd”, in verzet tegen het daarop berustend synergisme, waarin zij Gods werk verkort en het wezen van den Heiligen Geest miskend zag, leerde de Reformatie: De genade, hoezeer immanent van werking, blijft — evenals de H.G., waardoor zij werkt — transcendent van wezen. Zij is niet en wordt nooit, leert Melanchthon, een eigenschap van den mensch: „non significat.... qualitatem aliquam in nobis sed potius ipsam.... benevolentiam Dei erga nos”. Genade is en blijft een houding van God jegens den geloovige: „favor in Deo, quo complexus est sanctos”. Deze genade kan geen eigenschap van den mensch zijn, want zij is louter gave, directe gave, en deze

---

<sup>1)</sup> E. Schaeder. Theoz. Theologie, I<sup>o</sup>, 1925, S. 11.

gave is niet anders dan Gods geest zelf, die neerdaalt: „Donum ipse spiritus sanctus, quem in eorum corda effundit, quorum est misertus” <sup>1)</sup>. De Heilige Geest, zegt Melanchthon elders, maakt geen deel uit van ’s menschen geest; hij is een goddelijke beweging (*agitatio divina*) in den mensch <sup>2)</sup>. Uit deze werking van den H.G. komt dan het geloof voort, dat aan God de eer geeft, die Hem toekomt, doordat het gelooft in Zijn volstreckte recht en in Zijn volkomen ontferming, het geloof, dat alléén, dus zonder onze werken, rechtvaardigt.

Daarmee heeft de Reformatie niet alleen Paulus’ leer van de rechtvaardiging door het geloof maar ook zijn leer van den Heiligen Geest en tevens beider verband hersteld. Het geloof, dat weer in zijn centraal-religieuze beteekenis werd erkend, wordt niet langer beschouwd als deugd, maar als louter gave, immers genadewerking van dien Geest, waarover de mensch niet beschikt. Van den H.G. verstoken, alleen aangewezen op zijn eigen natuur, is de mensch buiten staat te gelooven, daardoor buiten staat Gods wil te doen en Hem de eer te geven die Hem toekomt, is hij gedwongen om te zondigen. Augustinus’ „non posse non peccare” wordt herhaald <sup>3)</sup>.

Het is een donker beeld, dat de Reformatie hier van den mensch teekent. Dit beeld is, gezien vanuit de religieuze zelf-beoordeeling, volkomen juist; als psychologische beoordeeling van „den mensch” echter is het onjuist. De mensch in zijn ontwaakt geweten, in zijn diep besef van afhankelijkheid en schuld, kan niet anders (en mag niet anders) dan verklaren: „Heer, Gij zijt alles, ik ben niets; Gij zijt heilig, ik ben onheilig, niets dan een zondaar voor Uw aangezicht”. Het is de volstreckte ootmoed, het grondbesef van alle waarachtig christelijk bewustzijn, dat zoo spreekt. Maar deze religieuze zelfbeoordeeling mag m.i. niet zonder meer als psychologie van den mensch worden uitgegeven. Dan ontstaat een eenzijdig-hamartiologische, daardoor onjuiste en ook armoedige anthropologie. Zoo ontstond de anthropologie der Reformatie, die nog donkerder was dan die van Paulus, al leert ook Paulus dat „de natuurlijke mensch niet begrijpt de dingen, die van Gods Geest zijn”. Maar de menschelijke geest bij Paulus bezit ook minder donkere kanten. De Reformatie was op dit punt „plus pauliniste que St. Paul”. Luther heeft in „De Servo Arbitrio” het sombere lied ingezet en Calvijn heeft het doorgezongen en ’t nog meer ethisch getoonaard. Beiden bezigen het beeld, dat aan Augustinus wordt toegeschreven, van het rijdier, dat, zoo het niet door God bereden wordt, den Satan als berijder heeft. Zoo is de onmachtige mensch. „Er is geen vonkje goeds in den (onwedergeboren) mensch”, leert Calvijn, „van zijn voetzool tot zijn hoofdschedel toe”. „Ganschelijk onbekwaam tot eenig goed”, leert de Heidelbergsche Catechismus, „en geneigd tot alle kwaad”. Als hij door Gods genade tot geloof komt, dan heeft dat geloof niets met zijn natuur te maken en voorzover het tot ’s menschen bewustzijn behoort (want de mensch gelooft toch), is het geloof een leeg vat (Paulus’ uitdrukking „vat”, die op den mensch slaat, wordt door Calvijn ook op het geloof toegepast), dat de gerechtigheid van Christus inhoudt. Uit vrees, dat aan den mensch een aandeel in het heilsproces zal worden

<sup>1)</sup> Melanchthon, *Loci Communes* van 1521, De Gratia.

<sup>2)</sup> *Loci*, De veteri ac novo homine.

<sup>3)</sup> *Loci*, T.z.pl.



toegekend, wordt zelfs het geloof van zijn intrinsieke waarde (als zuivere houding tegenover God) beroofd.

Deze eenzijdig-hamartiologische anthropologie met haar „Entwertung” van den mensch, met haar diskwalificatie van zijn geest ten opzichte der goddelijke dingen — in onze dagen door Karl Barth in haast nog scherperen vorm herhaald — heeft in de 16de en volgende eeuwen vele denkende menschen afgestooten en de humanistische tendenzen uit reactie versterkt. Renaissance en Reformatie werden vroeger door cultuurhistorici samengedacht. Ernst Troeltsch heeft daar een eind aan gemaakt: al hebben zij elkaar beïnvloed, er is meer tegenstelling dan overeenkomst <sup>1)</sup>. Dit wordt toch ook wel duidelijk, wanneer men met Michelet de Renaissance typeert als „la découverte du monde, la découverte de l'homme”, en Burckhardt hoort zeggen: „daneben erhebt sich mit voller Macht das Subjektive; der Mensch wird geistiges Individuum und erkennt sich als Solches” <sup>2)</sup>. Natuurlijk is de persoonlijke overtuiging der Reformatie niet te denken zonder het voorbereidend werk der Renaissance, maar de beginselen der Renaissance, die speciaal de beginselen werden van het uit haar voortkomend humanisme, de bewustwording der persoonlijkheid en de autonomie van het persoonlijk bewustzijn, waren toch wel bestemd om tegen de reformatorische beweging, die steeds meer ging in de richting der autoritatieve objectivering van het boven-menschelijke, in te gaan. Met zijn geloof in den mensch kon het humanisme zich nog eerder bij het katholicisme aansluiten (Erasmus is het groote voorbeeld der synthese) dan bij de Reformatie, ook al heeft het zich — dank zij het gemeenschappelijke principe der persoonlijke overtuiging — voornamelijk op protestantsch gebied ontwikkeld, maar daar dan ook het protestantisme tot onherkenbaar wordens toe misvormd.

Het moderne denken, dat — wijsgeerig gesproken — met Giordano Bruno en Descartes begint, heeft zich steeds meer geëmancipeerd van het gezag van schrift en dogma en zichzelf ten slotte autonoom verklaard, ook in het oordeel over de eeuwige waarheid. Via de Aufklärung bereikte het in het Duitsche idealisme zijn hoogtepunt. De kloof tusschen kerkelijke dogmatiek en moderne wijsbegeerte was wijd en gapend. De wijsgeeren konden in de theologie, zooals ze toen door de protestantsche orthodoxie werd beoefend, ook weinig van hun gading vinden. Zij was hun volkomen vreemd en dit was geen wonder. Het bovennatuurlijke was geworden tot een ontoegankelijk, miraculeus gebied. De openbaring was versteend tot een stel heilswaarheden en dogma's, die op kerkelijk gezag moesten „geloofd” worden: geloofd met behulp van den Heiligen Geest en zijn testimonium; maar deze beide begrippen waren evenzeer fossiel geworden. Het lag niet alleen aan de „verachters” (Schleiermacher) van den openbaarden godsdienst, dat zij zoo oordeelden. De uitsluiting van het denken had aan de theologie het leven, de beweging ontnomen. Controle der rede werd niet toegestaan, tusschen het „supra naturam” en het „contra naturam” geen verschil gemaakt. De fides historica (door Kant „der Doktrinalglaube” genoemd), eertijds door de Reformatie verbannen, was weer met vlag en wimpel ingehaald.

---

<sup>1)</sup> E. Troeltsch, Gesamm. Schriften IV, S. 261 ff. Renaissance und Reformation.

<sup>2)</sup> Bij Huizinga, Tien Studiën, Haarlem 1926, Bzl. 304, 307.

Met deze onmondig-verklaring van het menschelijk inzicht had het moderne denken gebroken. In plaats van wantrouwen had het vertrouwen in den mensch, in zijn hoofd en hart, in zijn kennen en kunnen. De mensch was geen zondaar maar een wezen van nobelen aanleg; deze ontwikkelde aanleg, de humaniteit, was het hoogste, dat men zich denken kon. In plaats van verstoken van „Geest” was de nobele mensch vol van Geest, maar deze werd immanent gedacht; haar transcendentie bestond slechts in haar ideëele en universeele algemeenheid.

Het zijn voornamelijk Herder, Schleiermacher en vooral Hegel geweest, idealisten onder den invloed der romantiek, die zich van de Nieuw-testamentische „Geest”gedachte hebben meester gemaakt en daarin een weg zagen naar het Christendom. Er ontstond een machtige, idealistische leer van den Geest, door dichters als Goethe en Schiller op hun wijze gedeeld, van den Geest, die het Al doorwoont en bezielt en die in de (makro- en mikrokosmische) geschiedenis een proces van ontplooiing en vervulling doorloopt. Als subjectieve, objectieve en absolute Geest doorschrijdt hij alle gebieden der cultuur, bezielt haar en verrijkt zich met haar inhoud. De leer der Drieëenheid werd volgens den drieslag des geestes opgevat en uitgewerkt: God onderscheidt Zich van Zichzelf, maar blijft in dit onderscheidene met Zichzelf identiek, n.l. de Geest. De Geest werd de hoofd„persoon” der drieëenheid, want op zijn proces kwam het aan. Als geest der verzoening (het tot zichzelf komen) is hij de geest van den cultus, van de gemeente. Zoo worden tevens religie en wetenschap verzoend. Dit dialectisch zelfontvouwingsproces van den geest wordt gezien als de goddelijke zelfopenbaring; het geloof wordt een acte zoowel van den universeelen als van den individueelen geest, want beide zijn in hun wezen één. Openbaring en geloof zijn slechts twee zijden, de universeele en de subjectieve zijde der zelfde bewustwording. Zoo vonden theologie en filosofie elkaar in een grootsch opgezette leer van „den Geest”.

Schaeder blijkt wel gelijk te hebben: „die Geistfrage ist die theologische Kernfrage”. Vraagt men: Is deze idealistische theologie christelijke theologie? dan hangt het antwoord af van de vraag: is deze pneumatologie in wezen dezelfde als die van het N.T.? En dan moet het antwoord luiden: neen. Werpt men tegen: maar wij kunnen ook niet meer dezelfde wereld-beschouwing huldigen als die der bijbelschrijvers! dan antwoorden we: dit is allereerst een zaak van Gódsopvatting en met deze Godsopvatting staat en valt het Christendom. Juist in de Godsopvatting heeft men hier het Christendom geweld aangedaan. Met Gods geest, met het pneuma hagon, bedoelt het Christendom iets specifiek anders dan wat Hegel er onder verstaat. Er is in den N.T.ischen gedachtengang geen sprake van, dat Gods geest in de wereld zich zou emaneeën en in haar geschiedenis zich zou ontplooien, dat hij in den mensch zich zou subjectiveeren en in de cultuur zich zou objectiveeren. Er is geen sprake van, dat „verzoening” (bij Hegel is eigenlijk heelemaal geen „verzoening” noodig!) dezer verschijningsvormen van denzelfden geest „Heilige Geest” zou mogen heeten. Hier ontbreekt het kenmerk van den H.G.: de transcendentie, transcendentie in tweeërlei zin: ons bewustzijn en denken transcendeerende, wij 1 onzen aard en dien dezer wereld transcendeerende. Deze idealistische theologie zag het voornaamste over het hoofd: het volstrekte verschil in kwaliteit tusschen 's menschen geest en Gods geest, tusschen onzen geest

en dien van den Andere, den Heilige. Natuurlijk moeten we hier oppassen voor generaliseeren. Onder „idealistische theologie” wordt zooveel verstaan. Er is een groot verschil tusschen een Hegeliaansch theoloog als Biedermann enerzijds en een Badensch Kantiaan (trouwens Kant heeft aan de „geest”-drijverij van Hegel zich weinig bezondigd) als Troeltsch anderzijds. Maar wanneer we zelfs bij een man als Troeltsch in zijn Glaubenslehre lezen, dat Gods „heiligheid” (door hem „het centrale begrip” genoemd der christelijke Godsgedachte) gelijk is aan Zijn „op het goede gerichten wil” en dat het in zich sluit „de begrippen van Gods absolute volkomenheid, van de goddelijke zedewet, van de zedelijke wereldorde en van de zedelijke vrijheid”<sup>1)</sup>, dan voelen we in deze ethische kwalificaties, dat het idealisme krachtens zijn aard niet bij machte is Gods ware heiligheid te verstaan en daardoor gedwongen is om aan de christelijke leer van den Heiligen Geest te kort te doen.<sup>2)</sup>

II. Deze gebrekkige pneumatologie nu — in verband met de daarbij behorende beschouwing van God en mensch — was de voornaamste oorzaak, dat de idealistische theologie een onbevredigende opvatting bezat van openbaring. Openbaring is meer dan geestesproces en het is iets anders dan bewustwording. Bewustwording is altijd een menselijke acte. Daarom behoort de bewustwording niet tot de openbaring maar tot het geloof. Wanneer openbaring iets beduidt, dan wijst het toch altijd op een beweging van God uit en wel een dusdanige, dat de mensch haar niet in zijn macht heeft. Het woord „openbaring”, apo-kalupsis, re-velatie beteekent, dat ons iets wordt onthuld, niet dat wij iets onthullen met onze handen of met ons inzicht. De wetenschap met haar autonome kennis, zegt Troeltsch, „hat den Offenbarungsbegriff aufgesogen und verwandelt.... Das bedeutet einen neuen Protestantismus”<sup>3)</sup>. Neen, dat beteekent heelemaal geen Protestantisme meer, althans niet in den reformatorischen zin; het beteekent ook geen Christendom meer, althans niet in den N.Testamentischen zin, juist omdat het eigenlijke openbaringsbegrip opgezogen en.... verdwenen is. Daar, waar dit geschied is, is ook het eigenlijke gelóófsbegrip verdwenen. Want geloof wil altijd zeggen: geloof in openbaring, of beter: geloof in God, zooals Hij zich openbaart.

Openbaring in den eigenlijken zin (in den zin, dien „apokalupsis” in het N.T. heeft; fanerósis heeft een andere beteekenis: manifestatie) veronderstelt altijd:

1. wereld- en bewustzijn-transcendendeerende werkelijkheid van God;
2. het dóórbreken van deze eeuwige werkelijkheid in de tijdelijke werkelijkheid en in ons tijdelijk bewustzijn; als zoodanig een „wonder”;
3. dit doorbreken geschiedt in de theïstische godsdiensten volgens Wil en Bedoeling;

<sup>1)</sup> E. Troeltsch, Glaubenslehre, München 1925, S. 184.

<sup>2)</sup> De idealist spreekt — óngedifferentieerd — van den „geest” (met kleine of groote G.), de christendenker vraagt: welke geest?

<sup>3)</sup> Troeltsch. Gesamm. Schriften IV S. 294. Troeltsch kan echter niet nalaten, er bij aan te teekenen, dat hier „die immanente Humanität und der neue Natur- und Weltbegriff stärker (ist) als das eigentlich christliche Element”. S. 293—294.



4. het houdt voor den mensch in: een geschokt (immers doorbroken) worden van zijn geest, de mededeeling van ongekende en door den mensch uitzichzelf niet kenbare waarheid, en de inplanting van een nieuw levensbeginsel. De waarheid is hier het centrale; daarop vooral slaat het woord apokalupsis; het nieuwe leven moet uit die waarheid oprijzen.

Nu geschiedt echter in de historische godsdiensten en dus ook in het christendom de openbaring in twee instanties:

- a. in de groote historische openbaring, die aan dien godsdienst ten grondslag ligt;
- b. in de persoonlijke openbaring, waardoor de waarheid dier historische openbaring, zij 't ook gedeeltelijk, de onze wordt. Hiertoe behoort de bewustmaking, waarop de bewustwórding van het geloof antwoordt.

III. Welnu, deze openbaring, in geen van beide instanties, komt tot stand zonder den heiligen Geest van God. Het is Zijn pneuma, gepaard — gelijk immer — met Zijn dunamis, die deze doorbraak van waarheid en leven mogelijk maakt. De historische openbaring, waarvan ons N.T. de schriftelijke en bewogen neerslag is, is niet te denken zonder een geweldige uitstorting van den H.G., van welke uitstorting het N.T. dan ook rijkelijk getuigt, ook daar, waar het van die uitstorting niet spreekt. De profetische en apostolische toon van zijn schrijvers getuigt onloochenbaar en indrukwekkend van een groot, ingrijpend en heilig gebeuren, waardoor zij tot ander inzicht en tot nieuw leven zijn gekomen. Dit heilig gebeuren kan men samenvatten in den naam van Jezus Christus (Zijn komst en prediking, Zijn sterven en opstanding, Zijn kruis en overwinning.) Men heeft Hem met verschillende namen aangeduid, maar zij dragen alle het kenmerk van den Heiligen Geest, zoodat Paulus kortweg zegt: „de Kurios is het Pneuma” (2 Kor. 3 : 17) en hij voegt er aan toe: „waar het pneuma is van den Kurios, daar is de vrijheid”. Inderdaad, de openbaring brengt bevrijding uit de benauwdheid; zij is een liefdedaad Gods.

Zooals de historische openbaring geschiedt door den H.G., zoo ook de persoonlijke. In ons moet iets doorbroken worden, willen wij den God des heils leeren kennen. Gods geest en kracht moeten over ons komen, willen wij Zijn werkelijkheid ervaren en Zijn waarheid verstaan. Geen openbaring komt tot stand zonder ontroering en verheffing van gemoed, een verheffing, die wij zelf niet oproepen hebben en niet oproepen kunnen.

Het is een openbaring, die geschiedt uit de verborgenheid Gods. Zij dient om dat verborgene te open-baren, te onthullen. Er is tegenwoordig in Barthiaansche kringen een vereering van den onbekenden God, welke vereering de openbaring tot de verborgenheid wil terugdringen. Openbaring op zichzelf is echter geen verborgenheid, maar juist het omgekeerde: de bekendmaking. Uit de openbaring is de kennis van God. Maar ongetwijfeld draagt het geopenbaarde tegelijk het kenmerk van zijn oorsprong, de verborgenheid, in zich mee. Het draagt het karakter van kennis en tegelijk van mysterie, want het is openbaring van God aan ons menschen. Wij kunnen Gods waarheid slechts ten deele verstaan. Niet alleen, dat wij de geopenbaarde waarheid nooit kunnen doorzien,

doch haar alleen kunnen kennen (inspicere, niet perspicere, cognoscere, niet comprehendere; wij vinden deze onderscheidingen bij Calvijn terug)<sup>1)</sup>, maar wij beseffen tevens, dat zij de volle waarheid nog niet is. Daarvoor is er te veel, dat ons, ook na de openbaring, duister blijft. Daarom is gelooven altijd innerlijk noodwendig, doch tegelijk moeilijk. „Der Glaube geht immer wider den Schein”, zegt Luther. Wij kennen, Goddank! maar wij kennen ten dèele. Dit karakter van „ten deele” heeft de openbaring gemeen met onze kennis van den H.G.; ook hierin ziet men hun parallelie. De openbaring, die ons hier gewordt, wijst op de vollere openbaring die komen zal; voor een deel reeds op aarde, als de Geest ons verder in de waarheid leiden wil; voor het allergrootste deel na deze „bedeeling”, waarin de H.G. eigenlijk niet past, zoomin als de Gekruisigde. De H.G. is de Geest niet van deze aeon, maar van de komende Basileia, de geest van het Eschaton, dat komen zal. Daarom is de H.G. de Geest der belofte. Zoo zeker als God leeft, zoo zeker als de Heilige de Almachtige is, en de Almachtige de Heilige — wat hier op aarde onduidelijk blijft — zoo zeker zal Zijn volle licht ééns schijnen.

IV. Het geloof is het antwoord van den mensch op het woord van God, en wel het van harte beamende antwoord. „Wat is geloof?” vraagt Melanchthon, en hij antwoordt: „Constanter assertiri omni verbo Dei”<sup>2)</sup>. Het is de H.G., die aan dit woord Gods het geleide geeft en toegang geeft in het menschelijk bewustzijn. Hij ontsluit Gods verborgenheid en opent ’s menschen geslotenheid. De H.G. verbindt de openbaring met het geloof. Gods geopenbaarde waarheid leert een mensch uit eigen denken niet kennen (dan zou ook geen openbaring nodig zijn), noch Gods heilig recht, noch Zijn heilig oordeel en zeker niet Zijn ontferming en vergiffenis. Daarom voegt Melanchthon aan zijn korte definitie van geloof ook toe: dit ja zeggen tot Gods woord „non fit, nisi renovante et illuminante corda nostra spiritu Dei”. De mensch moge een vage intuïtie hebben in welke richting hij de Waarheid zoeken moet, hij moge een onbestemd verlangen bezitten naar haar heil, het is de Heilige Geest — zegt Calvijn terecht — die aan het menschelijk inzicht een zekere „scherpzinnigheid” geeft, zoodat het de Waarheid inziet. D.w.z. de onbepaalde intuïtie wordt tot een bepaalde divinatie; een divinatie, die alweer in den H.G. hare bevestiging vindt; want, zoo schrijft Luther aan Erasmus (in de voorrede van zijn „De servo arbitrio”), „de Heilige Geest is geen scepticus”. Hij schrijft in ons hart „een sterke groote zekerheid”. Hij dwingt den geloovige de heilige waarheid te erkennen. Daarom is het gelooven niet alleen een leeren kennen (de divinatie) maar ook een erkennen, een verzekerd-zijn.

Maar het is de mensch, die gelooft en dit geloof mogen we niet op Barthiaansche wijze<sup>3)</sup> docetisch opvatten, alsof het eigenlijk God of de H.G. is, die binnen in den mensch gelooft. God is het die openbaart, en de mensch is het die gelooft. Zeker, de H.G. stelt den mensch tot gelooven in staat, maar de mensch gelooft. En de H.G. zou hem daartoe niet in staat kunnen stellen, wanneer hij in den mensch geenerlei ontvankelijkheid vond. Zonder ’s menschen (niet aangebrachte maar inhaerente) ont-

<sup>1)</sup> Institutio III, II, 14.

<sup>2)</sup> Loci, De iustific. et fide, III.

<sup>3)</sup> Zie Barth's Chr. Dogmatik S. 284—291, 318, 325.

vankelijkheid en medewerking zou het gelooven een werk zijn, door God niet in maar aan den mensch verricht, een uitwendig, mechanisch werk, waardoor de mensch slechts een werktuig was in Zijn hand om in Zijn openbaring te gelooven. Dit zou geen geestelijke, geen Godewaardige overwinning op den mensch zijn. Het is alweer een zuiver religieus besef, wanneer de mensch God overmachtig en zichzelf slechts een instrument voelt in Gods hand, maar het is een verkeerde psychologie om den mensch te beschouwen als alleen maar werktuig. Een werktuig is dood. God wil geen marionet voor Zijn dienst, maar een levend mensch. En wanneer Hij nieuw leven schenkt, dan is het toch de menschelijke psyche, die het in zich opneemt. Hier moeten wij elkaar goed verstaan. Wij beweren niet, dat de mensch zou hebben een *a n l e g t o t g e l o o f*; dien heeft hij niet, zoomin als het geloof ooit zou zijn een eigenschap of bezit. Maar hij heeft een *o n t v a n k e l i j k h e i d v o o r d e o p e n b a r i n g*. Die ontvankelijkheid beteekent weer niet, dat de mensch open is voor Gods waarheid; wij weten maar al te goed dat dit niet het geval is. God moet hem open maken, d.w.z. zijn ontvankelijkheid actualiseeren. Die ontvankelijkheid reken ik tot het eeuwige in de menschenziel. Zij staat in verband met zijn nobelste gevoelens, zijn hoogste aspiraties, zijn diepste intuïties. Deze ontvankelijkheid is wel verzwakt, ja, zij kan „hopeloos” verzwakt zijn (meer dan de Thomistische theologie aanneemt), maar zij is niet verdwenen en God kan haar nieuw leven schenken. Zij behoort tot het Godsbeeld in den mensch, dat eveneens wel verbleekt en verduisterd, maar niet verdorven en vernield kan zijn. Dat het Godsbeeld in zijn geheel weer opnieuw geschapen, als het ware aan- en ingebracht zou moeten worden, doet ons weer uitwendig en mechanisch aan. De wedergeboorte is een regeneratio, een restitutio in integrum. Zelfs Calvijn spreekt van het Godsbeeld, dat wel misvormd en „bijna uitgewischt”, maar „niet geheel vernietigd” is <sup>1)</sup>. Trouwens zoowel Calvijn als Luther hebben eerbiediger van de menschelijke ziel gesproken dan velen hunner epigonen in onzen tijd, die allèen den donkeren toon laten klinken, en op dit punt plus réformés que les réformateurs zijn.

Bij de leer der „*imago dei*”, evenals bij die van den H.G., gaan de theologische wegen uiteen, zooals ze uiteengingen bij en na Augustinus, die eenerzijds den nadruk heeft gelegd op de verwoesting der erfzonde, anderzijds in den aanhef van zijn *Confessiones* getuigt: „*Quia fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te*”. Naar analogie van Plato's *anamnèsis* (herinnering uit de hogere wereld, waaruit de ziel gevallen is), vergelijkt Augustinus de openbaringswaarheid met een gedachte, die de ziel vergeten is, maar, als ze haar voor oogen komt te staan, dan zegt zij: „*hoc est*”, „dit is het”. „*Non enim quasi novum credimus, sed recordantes adprobimus hoc esse quod dictum est*”. <sup>2)</sup> Wij vatten dit zóó op en meenen dat Augustinus het ook zóó bedoelt: de waarheid is geopenbaard; in zóóver is zij nieuw voor ons; wij zouden haar nooit kunnen uitdenken of verzinnen; maar zij is ons tegelijk niet vreemd; het is alsof op eens een heilige herinnering ontwaakt. Daarom voelt onze ziel zich in die waarheid oneindig thuis. God had het reeds vóór

<sup>1)</sup> *Institutio*, I. XV. 4.

<sup>2)</sup> *Confessiones*. X. 19. 28.



ons gelegd, maar wij zagen niet wat het was, wij herkenden het niet; maar dan opent Hij onze oogen met Zijn Heiligen Geest en wij zien het en zeggen verrast en ontroerd: „dit is het”.

Het is ook voor ons een raadsel, hoe de mensch zóó blind en goddeloos kan zijn. Zóó kan dit schepsel niet uit Gods scheppende hand gekomen zijn. Zoo kan de wereld-alleen hem niet gemaakt hebben. Trouwens, hoe is die wereld zoo geworden? Ook wij gelooven in een „zondeva!”, maar vatten hem niet historisch doch metafysisch op, niet als de oplossing maar als de uitdrukking van een duister raadsel, waarvoor we staan. Daarom heeft de mensch — gezien buiten het licht der goddelijke verlossing — het tragische over zich. Zijn ellende, zegt Pascal, is die van een ontroonden koning. Hij wéét zijn ellende en kan haar meten. Koninklijke eer verdient hij allerminst. Maar verachting nog minder. Men mag zichzelf verachten, maar niet den mensch. „S'il se vante, je l'abaisse; s' il s'abaisse, je le vante”.<sup>1)</sup>

Uit de aldus verstande ontvankelijkheid van den mensch voor Gods openbaring rijst — door tusschenkomst van den H.G. — het geloof op als een acte van den mensch. De H.G. „opent zijne oogen”, verheldert zijn inzicht. Het goddelijk pneuma roept het beste van het menschelijk pneuma op; zijn hoogste aspiraties, zijn diepste intuïties, zijn nobelste gevoelens. De goddelijke dunamis, die van den H.G. onafscheidelijk is, ontroert zijn ziel, woelt haar om, brengt het diepste boven, het merkteeken van zijn Schepper, het verlangen naar de heilige en eeuwige dingen. De H.G. kan van deze menschelijke vermogens, die Hij oproept, bezielt, verlicht en heiligt, moeilijk meer gescheiden worden gedacht. Dat zou een zeer kunstmatige scheiding en een zeer mechanische samenwerking zijn. Hij wordt met die vermogens één, en die vermogens met Hem, zoolang en voorzooover die mensch gelóóft. Daarom is er in den gelóóvenden mensch geen grens meer te trekken tusschen het goddelijke en het menschelijke, tusschen het heiligende en het geheiligde. Zij zijn geworden tot één in het geloof. Maar nog eens: het is de mensch, die gelooft. De leer van het ontledigde bewustzijn, ja van het ontledigde geloof (een leeg vat, een holle ruimte) is geen christelijke leer. Zij behoort tot de mystiek (de ontlediging), niet tot het christelijk geloof. Het menschelijk bewustzijn wordt in het geloof door den H.G. van veel gereinigd, in veel geheiligd, maar dat bewustzijn gelooft, zooals de vernieuwde, de wedergeboren mensch toch in zekeren zin dezelfde mensch is met zijn characterologische bepaaldheid. Wanneer men al wat tot het menschelijk bewustzijn behoort — afgezien van den inwerkenden H.G. — het psychische noemt, dan is het geloof een pneumatisch-psychische acte. Indien men bezwaar maakt tegen het adjectief psychisch, omdat men meent, dat het geloof — zooals Barth het voorstelt — toch eigenlijk slechts de subjectieve mogelijkheid der openbaring is, dan merken wij op, dat geloof niet enkel een rechtstreeksche u i t w e r k i n g der openbaring is (zoodat het hare voortzetting zou kunnen schijnen), maar ook een r e a c t i e op die openbaring, zij het ook een door Gods geest en kracht geïnspireerde en gesteunde reactie. Onder die reacties zijn te rekenen: het berouw en de bekeering, het gebed, het vertrouwen, het willen en gehoorzamen, het wagen en volharden. Daarvoor heeft de

---

<sup>1)</sup> Pensées, II, I, 5.

mensch al zijn natuurlijke geestelijke gaven en al zijn psychische krachten noodig.

Geloof doet — onder de bezieling van den H.G. — een beroep op al onze gaven en vermogens, redelijke, zedelijke, aesthetische en hogere. Geloof, heeft Brunner terecht gezegd, „ist das Uebergreifende”. Het roept alle krachten op en stelt ze in zijn dienst, d.w.z. in den dienst van God.

V-VI. De H.G. vindt Zijn inhoud en krijgt gestalte in Jezus Christus, dien wij kennen uit de Schrift. De Schrift is voor ons, evenals voor Luther, Gods woord voorzoover zij „Christum treibt”<sup>1)</sup>. Christus en Bijbel, Gods woord en Schrift zijn voor ons niet identiek. Bovendien zijn we er ons van bewust, dat „het Evangelie” voor ons niet in alle opzichten hetzelfde beteekent als wat het voor Luther was, „Christus” spreekt ons niet gehéél op dezelfde wijze toe. De historische openbaring, zooals de Schrift haar weergeeft, is in haar geheel te veelzijdig en te rijk voor één mensch, voor één richting, voor één kerk.

Wat voor ons „Gods Woord” is in de Schrift, wordt ten laatste bepaald door het testimonium spiritus sancti internum. Dit testimonium, waarin het oordeel der gemeente (waartoe we behooren en waarvan God zich voor Zijn openbaring bediend heeft) meestal meespreekt, bepaalt het diepste oordeel van ons geloof. Herinnerende aan wat we zooeven over den aard van het geloof zeiden, mogen we nu zeggen: bij dit testimonium zwijgt ons eigen oordeel niet. Gods geest getuigt in ons geloof, naar Paulus’ woord, „mèt onzen geest” (Rom. 8: 16). Bovendien is in ons geloofsoordeel ook verwerkt het wetenschappelijk-kritische inzicht, dat wij theologen tegenover den Bijbel niet het zwijgen mogen opleggen. Het redelijke en het religieuze oordeel moeten bij den theoloog samenwerken, elk oordeel controleerend of beslissend op eigen plaats, op eigen wijze en met eigen bevoegdheid. Zoo wordt ook de grens in ’t oog gehouden tusschen het „supra naturam” en het „contra naturam”.

Het is noodig dit uitdrukkelijk te constateeren. Want veel wordt als geloofsoordeel afgegeven, wat het pneumatisch karakter ontbeert. Veel geldt als testimonium spiritus sancti, wat niet anders is dan het opgelegde gezag, de dwang der traditie. Wat Bavinck schreef van de orthodoxie der 17de eeuw, geldt ook voor veel orthodoxie onzer dagen: „Men belijdt thans zijn geloof niet meer, men gelooft alleen nog zijn belijdenis”<sup>2)</sup>. De leer van het testimonium spiritus sancti mag niet gedenatureerd worden tot een deus ex machina, die telkens optreedt, wanneer zoowel het redelijk argument als het werkelijke Geestes-getuigenis ontbreekt.

Wij theologen, met zoo’n lange voorgeschiedenis der theologie achter ons en met onze doctrinaire neigingen, wij moeten wel oppassen, dat wij begrippen als „Heilige Geest” niet scholastisch behandelen; dan gaat het leven er uit. De H.G. is het meest levende dat er is. Hij is de levensadem van al wat hooger leven kent. En Hij waait, zegt Johannes, waarheen Hij wil; niemand weet vanwaar Hij komt en waar Hij heengaat. Hij laat zich binden noch kerken noch kerkeren. Hij is geen b e z i t, van geen mensch,

---

<sup>1)</sup> Zie Luther’s voorrede op den Jacobusbrief, 1522, in 1546 herhaald.

<sup>2)</sup> H. Bavinck, De Zekerheid des Geloofs. 1901. blz. 38.

van geen richting, van geen confessie, van geen kerk. Zeker, wij zien Hem met Christus verbonden. Geen Christen-denker kan nalaten Christus en den H.G. samen te denken: „de Heer is de Geest”. Maar Christus is de levende Heer, Hij is de Heer van Zijn Ecclesia, maar niemand op aarde weet deze precies aan te wijzen. In onze onprofetische kerken waait de H.G. vaak zwak, is de levende Christus veelal heel vaag aanwezig, zoo Hij überhaupt aanwezig is. Het bijbelwoord, de klassieke formule en het sacrament waarborgen Zijn aanwezigheid niet. Zij zijn volgens Protestantsch besef slechts mogelijkheden. Zeker, Christus houdt de kerk in stand, — voorzoover zij werkelijk staande blijft, ook in moeilijke tijden. Wij hebben aan de empirische kerk voor het behoud van het Evangelie en de kennis van Christus oneindig veel te danken. Maar Christus werkt ook buiten de zichtbare kerk — dat doet Hij door den Heiligen Geest. Christus is grooter dan de kerk, zooals God grooter is dan ons geloof. God werkt ook daar, waar Hij nog niet wordt erkend; dat doet de Heilige Geest, die niet op onze erkenning wacht.

De Heilige Geest is de geest van het Eschaton, van Gods Koninkrijk en daarom is Hij de geest der voortstuwende openbaring. Zeker, men kan zeggen: hier op aarde, in deze bedeeing blijft Hij staan bij de geschonken en voor ons fundamenteele historische openbaring van het Evangelie. Inderdaad, boven dit Evangelie komen wij op aarde nimmer uit. Maar wanneer de Geest ons „in al de waarheid leiden zal”, dan zullen wij dat Evangelie, waarin wij door persoonlijke openbaring leerden gelooven, steeds dieper leeren verstaan. En elk dieper verstaan mag met volle recht openbaring heeten. De Hervorming, al wilde zij slechts het oude Evangelie geven, leefde van openbaring. Vandaar haar sterk geloof. Bovendien werpt het Evangelie, wanneer God de tijden daarvoor rijp acht, zijn licht op duistere plekken dezer samenleving en Christus rijst daar op, waar wij Hem vroeger niet zagen, en Hij spreekt er Zijn gebiedend en bevrijdend woord. Wie bij de letter der Schrift de wacht houdt en voor elke openbaring eerst naar een bijbelwoord zoekt, handelt onbijbelsch. Hij zal menigmaal den H.G. in den weg staan en Gods openbaring in het heden niet vatten.

Ten slotte is er ook een openbaring, die niets anders is dan een vernieuwing van wat ons reeds geopenbaard was. Deze vernieuwing is hard noodig. Wij wéten veel meer dan wij gelóóven. Er is onder ons zoo-veel dood geloof, dat levend gemaakt moet worden. Dat kan niet anders dan door hernieuwde openbaring, die ons doet zeggen: „God in den hemel, het is heilig waar”! Het is, alsof er een gordijn is weggeschoven dat weer toegevalen was — en wij zien weer. Ook hierin zijn wij volkomen afhankelijk van den Heiligen Geest.

Ons, onze kerk en onze wereld zal ten slotte geschieden naar ons geloof. Maar er is weinig levend geloof in onze dagen en daardoor weinig profetie. Doordat er veel zonde, veel slome traditie en weinig echte openbaring is. De bede: „vermeerder ons geloof!” vindt haar zin in de verzuchting: „Veni Creator Spiritus!”

Leiden.

G. J. HEERING.



# Phaenomenologie der Openbaring?

De taak der phaenomenologie van den godsdienst ten opzichte der theologie kan, zeer in het kort, aldus worden omschreven: zij tracht te zorgen, dat de theoloog weet wat hij doet. Zij tracht het hem gemakkelijk te maken door het historische materiaal, waarmede hij moet werken, voor hem te ordenen, te typeeren, in bepaalde structuren begrijpelijk te maken; zij tracht het hem moeilijk te maken door hem telkens weer dat historische materiaal onder den neus te duwen en wel zoo, dat het hem aanspreekt als iets, dat hem aangaat. Zij tracht de theologie te behoeden voor praten in de ruimte en voor het hanteeren van de gegevens der openbaring alsof zij dingen zijn, waarmee men kan doen wat men wil.

Om ten aanzien van het begrip Openbaring de phaenomenologie haar taak het nuttigste te doen vervullen, stellen wij de principieele vraag: wat vertoont zich in de geschiedenis, dat wij openbaring kunnen noemen? Wij komen dan tot de volgende antwoorden:

I. Openbaring is géén phaenomeen. Op het eerste gezicht kan deze stelling herinneren aan het kind, dat het speelgoed, dat hij gekregen heeft, terstond stuk gooit. Nauwelijks poneerden wij in het algemeen de noodzakelijkheid van de phaenomenologie voor de theologie, of wij verkondigen haar onbruikbaarheid in het geval, dat ons nu juist bezig houdt. Maar juist hier, waar de phaenomenologie niet direct toepasbaar is, toont zij haar nut. Zoodra wij immers hebben begrepen, waarom openbaring geen phaenomeen is, beginnen wij iets van het wezen van openbaring te verstaan. Er zijn immers twee mogelijkheden om de dingen te bezien: vooreerst, in een plat vlak, horizontaal, van ons uit, beleefbaar, begrijpbaar; en dan: van boven af, verticaal, van God uit, niet begrijpelijk, openbaring. Wat zich openbaart, toont zich niet, en wat zich toont, openbaart zich niet. Dit kan wonderlijk schijnen, omdat „openbaring” en „phaenomeen” oppervlakkig beschouwd zoo dicht bij elkaar liggen. Openbaring is het zicht- of hoorbaar worden van iets, dat eerst niet zicht- of hoorbaar was; phaenomeen is verschijnsel, d.w.z. iets, dat zich vertoont, dat zicht- en hoorbaar wordt. Toch is de zichtbaarheid en hoorbaarheid hier telkens een geheel andere. Met een beeld: een symphonie wordt hoorbaar, dwz. bepaalde klanken en opeenvolgingen van tonen worden waarneembaar, begrijpelijk, phaenomeen. Maar achter die toonreeksen wordt nog iets anders hoorbaar, dat is de schoonheid. De laatste hoorbaarheid is van geheel andere orde dan de eerste. Het beeld gaat natuurlijk niet op. Want ook de laatste hoorbaarheid van de symphonie is nog een „phaenomenale” gemeten aan de hoorbaarheid in de openbaring. Ik wijzig het beeld, opdat zijn toepasselijkheid en zijn onvolkomenheid beide te beter uitkomen: ik hoor een zin uit den bijbel. Phaenomeen zijn daarbij de klankenreeksen, de logische opeenvolging van begrippen, de schoonheid van het woord. Maar ook is nog phaenomeen de religieuze inhoud, die zich aan mij vertoont en mij treft. Daarachter ligt dan eindelijk datgene wat géén phaenomeen meer is: de openbaringsinhoud. De religie is toegankelijk voor de phaenomenologie, het geloof niet.

Geloof en openbaring zijn correlaten. Religie en openbaring niet. Religie is een hoogst belangrijk cultuurverschijnsel, maar de rijkste religie is nog niet het armste geloof. Ja, soms wordt de religie, de vroomheid,

een verzoeking voor het geloof. Guardini zegt over Pascal: „Gerade dann ist das Dunkelste in ihm durchgebrochen. Gerade in seinem religiösen Schaffen und Kämpfen hat sich Pascals Dämon erhoben“. Dit beteekent niet, dat wij op religie moeten neerzien of misschien wel meenen, dat wij die niet moeten hebben. Dat ware even dwaas als neerzien op eten, of meenen, dat het ook wel zonder kan. Het beteekent alleen: weten wat men doet, nl. of de dingen bezien in het horizontale vlak der religieuze beleving, of wel zich door de dingen laten aangrijpen, verticaal, van boven. Wie den weg der religie niet is gegaan, kan niet weten waar het geloof begint. Wie niet zoo ver mogelijk op eigen gelegenheid heeft trachten te komen, weet niet, waar God hem allen weg onder de voeten doet verliezen en hem zet op zijn wegen. Alleen wie de phaenomenologie der religie zoo ver mogelijk heeft gevolgd, kan zeggen, dat daar het geloof pas begint. Evenals alleen Pascal, de groote filosoof, mag zeggen: Dieu d'Abraham, non des philosophes, — niet de eerste de beste Kierkegaard-epigoon.

De phaenomenologie kan op de openbaring geen vat krijgen. Want met openbaring kan alleen bedoeld zijn de verticale lijn, de daad Gods. Wie een phaenomenologie van de openbaring tracht te geven, probeert rekenschap af te leggen van het doen Gods. Hij bereikt daarmee alleen, dat hij het woord openbaring niet meer noodig heeft. Want voor datgene wat gehoord, gezien, begrepen kan worden, hebben wij dat woord niet nodig. Met openbaring bedoelen wij immers altijd een mededeeling uit een andere wereld, een daad, die niet van menschen uitgaat. Zelfs in het verslachte spraakgebruik, wanneer wij bij voorbeeld van een kunstwerk of een wetenschappelijke ontdekking zeggen: het was als een openbaring, — bedoelen wij dat nog. Phaenomeen en openbaring sluiten elkander even zeer uit als phaenomeen en God.

Toch heeft de phaenomenologie hier wel iets te doen. Zij kan het antwoord vernemen, dat op de openbaring wordt gegeven, en zij kan trachten het te begrijpen. Van uit haar begrijpen van dit antwoord kan zij indirect en conditioneel besluiten tot den aard der openbaring. Maar de openbaring zelve bereikt zij aldus niet, niet eens het geloof, dat het antwoord op de openbaring ingaf. Want dat is evenzeer een daad Gods, en evenmin een phaenomeen als de openbaring zelve.

Het antwoord, dat de mensch op de openbaring geeft, vermeldt verschillende inhouden als in de openbaring gegeven. Wij plegen die geloofsinhouden te noemen. Strikt genomen zijn ze dat niet. Want de inhoud van het geloof is de openbaring en die laat zich niet beschrijven in het antwoord daarop. Ware het anders, het gesprek tusschen God en mensch zou een gesprek tusschen God en God zijn. — Mij wordt een woord gezegd. Het spreekt tot mij als openbaring. Waarom? dat kan ik niet zeggen, ik kan alleen zeggen, dat ik geloof, dat dit woord openbaring is. En dan kan ik op de openbaring antwoorden. Daarbij citeer ik als het ware het tot mij gezegde. Maar daarmede wordt het tot iets anders, iets, dat ik wèl hooren en begrijpen kan op de wijze van het phaenomeen. — Voorbeeld: God komt tot ons in het leven en sterven van Christus. Dat geloof ik. Ik kan Gods komen verder op geen enkele wijze begrijpelijk maken; ik kan het ook niet laten zien aan iemand, die het niet door het geloof ziet. Maar ik kan er op antwoorden. Nu ga ik zeggen, wat God in leven en sterven van Christus gedaan heeft. Hier krijgt de phaeno-

menologie werk. Want hier kan zij hooren en verstaan. Maar het besluit tot de openbaring, die het antwoord uitlokte, blijft indirect en oneigenlijk.

II. Wat zich aan den onderzoeker vertoont, is de zichtbaar- resp. hoorbaarwording van hetgeen verborgen is. — Phaenomenologie heeft derhalve betrekking op de religie, niet op het geloof noch op de openbaring. Zichtbaar wordt niet Christus' gestalte, maar menschen, die zeggen, dat Christus in hen gestalte heeft aangenomen. Hoorbaar wordt niet Gods woord, maar een menschenwoord, waarvan de sprekers of hoorders zeggen, dat het 't antwoord is op Gods woord. Zonder die suppositie, welke de phaenomenologie noch bewijzen noch tegenspreken kan, is het niet mogelijk de religie te begrijpen. Het staat den phaenomenoloog vrij als particulier alle openbaring te ontkennen. Maar wanneer hij probeert de religie te begrijpen zonder haar te begrijpen naar haar bedoeling als antwoord op openbaring, tast hij ten eenenmale mis. Hij behoeft zelf niet te gelooven, wanneer hij maar begrijpt, wat menschen bedoelen, als ze zeggen te gelooven.

Het is alsof wij een telefoongesprek meemaken; wij hooren den spreker vragen en antwoorden; in vele gevallen kunnen wij met zijn woorden ook wel een bepaalden zin verbinden; wij kunnen zelfs uit die woorden conclusies trekken betreffende den aard van hetgeen aan de andere zijde wordt gesproken, en dat wij niet kunnen hooren ..... Maar dit alles is indirect en hypothetisch. De man, die een beschrijving geeft van de zijde van het gesprek, die hij niet heeft gehoord, ziet zijn dwaasheid overtroffen door hem, die beweert, dat er geen andere zijde is, en dat, wat een dialoog schijnt, eigenlijk een monoloog is; terwijl ook deze vriend in dwaasheid weer wordt voorbijgestreefd door den man, die beweert, dat er eigenlijk alléén de andere zijde is, die hij niet hooren kan. Men kan het beeld uitwerken en komt dan tot de oude zg. religionsgeschichtliche school, het positivisme en een zeker soort Barthianisme. Dat ik het laatste het allerdwaaste acht, komt omdat het de perverteering van het beste is.

In de religie, die wij hooren, zien en begrijpen, ligt de vooronderstelling, dat een mogelijke openbaring in acht wordt genomen. In de religie ligt dus niet meer, maar ook niet minder dan de mogelijkheid. De mensch is homo religiosus, hij heeft een oboedientia potentialis, hij bezit de mogelijkheid, dat God tot hem spreekt. Hij is, met een uitdrukking van Gilson, „ouvert vers Dieu”. Religie is eigenlijk niet anders dan de poging van den mensch om van deze mogelijkheid een werkelijkheid te maken; hij beproeft zoo ver mogelijk te komen, zoo hoog mogelijk te vliegen, zoo innig mogelijk te beleven. Hij bouwt een toren van Babel (die immers een tempel was), hij volgt den Eros. Geloof ontstaat eerst, wanneer God nederkomt, zij het om te verwoesten, zij het om ons zichzelf te geven, zijn wezen, zijn liefde, niet Eros, maar Agape.

De beteekenis van de phaenomenologie in deze situatie is nu deze, dat zij niet alleen een interessante tak van wetenschap is, stokpaardje van Prof. van der Leeuw en eenige anderen, maar, dat zij niet anders is dan de methodisch uitgebouwde vorm van ons kennen. Ieder verstandig mensch, die zich niet verbeeldt, dat hij iets kent, wanneer hij het kan



uitrekenen of er mee experimenteeren, maar, wanneer hij het begrijpt, wanneer het hem evident is, is in den grond phaenomenoloog. En de zeer belangrijke conclusie is, dat ook in het religieuze alle kennis, alle spreken, indirect is. Wij kunnen Gods woord niet spreken tenzij door ons woord, dat phaenomeen is. De eenige directe rede is die van God, ons antwoorden, ons spreken over, leidt slechts indirect tot Gods woord terug. Openbaring is dus weliswaar nimmer phaenomeen, maar zij is niet mogelijk zonder phaenomenaliteit. God openbaart zich door een openbaringsdrager. Dwz. God openbaart zich aan iets of iemand, dat of die op zichzelf geen openbaring is, maar een phaenomeen (de dogmatiek spreekt hier ook wel van openbaringsmiddelen). God openbaart zich aan, door een ding (fetisj), plaats, (de heilige plaats), tijd (de welaangename tijd), persoon (openbaringsmiddelaar), een vooraf beraamde gebeurtenis, een soort experiment (orakel), of een onvoorzien gebeuren (wonder). Maar altijd moet de mensch eerst tot iets van de wereld, tot een phaenomeen gaan om de niet-phaenomenale openbaring te vinden. Hij moet in de horizontale richting gaan om door de verticale kracht te worden gegrepen. De mensch is op weg naar de wereld .... Dan merkt hij, dat God de wereld bereikt. Er schiet voor hem niets anders over dan Imitatio Dei. Dat is religie, dat is de beweging van den mensch uit.

Maar die beweging is niet mogelijk zonder openbaring van de verborgen wegen Gods. Daarom is niet (zooals men gewoonlijk leest) religie de vooronderstelling van geloof, maar geloof die van religie. Openbaring is de voorwaarde van alle kennen, die in het kennen zelf niet kan worden betrokken. Gaat nu de mensch God navolgen, dan staan hem drie wegen open: *a)* hij gaat in plaats van God (magie); *b)* hij gaat met God (theïsme); *c)* hij gaat in God (mystiek). Deze mogelijkheden vinden wij in alle historische verschijningsvormen der religie gerealiseerd.

Zien wij thans hoe de zaken staan, wanneer wij ze van den historischen kant benaderen. Bij primitieve volken kan alles openbaringsdrager zijn. Of een ding, een dier, een persoon, een gebeurtenis drager is van openbaring, wordt uitgemaakt langs empirischen weg. De primitief is omringd door potentieele Machten. — In half primitieve culturen daarentegen is de openbaring uitzondering geworden en zijn de openbaringsdragers daarom gefixeerde figuren. Hier vindt men het orakel, de theophanie, de wet (met het orakel nauw verwant: leer mij, o Heer, den weg door U bepaald), het woord, de schrift, de leer, de mythe, heiligen, profeten. De openbaring breekt in de dagelijksche werkelijkheid door in den vorm van het wonder. — In de moderne cultuur tenslotte vinden wij twee diametraal aan elkaar tegengestelde richtingen: òf, alles wordt weer openbaringsdrager, juist als in de primitieve cultuur; maar de empirie is vervangen door theorie: het mystiek pantheïsme, de immanentiebeleving van een Walt Whitman of van Boutens' Rijmprent; òf: niets geldt als openbaring, die een waan is, een vergissing, een projectie van het Ik. God is „eine viel zu extreme Hypothese". Nietzsche heeft dit nihilisme in *Der Wille zur Macht* in geweldig proza beschreven.

Dwars door al deze phaenomenologische en historische kaders heen breekt het Evangelie, dat in geen van alle past. In het Christendom werd de Openbaringsmiddelaar tot de Openbaring zelve, werd het Woord vleesch. Het Evangelie predikt noch

de apotheose van den homo religiosus noch de immanentie van God in den mensch, maar God aan het kruis.

Wat moeten wij hier nu, als phaenomenologen en als theologen van zeggen? Wij kunnen er breed-horizontaal en eng-verticaal van spreken. Maar wij kunnen beide slechts goed doen, wanneer wij geen van beide verzuimen.

Breed-horizontaal: geloof is de vooronderstelling van alle religie. Religie is de drang om het leven anders te maken. De weigering om het te nemen zooals het valt. De primitief, die zijn neusbeen doorboort, is een homo religiosus, wiens vooronderstelling openbaring is: hij vermoedt een reden waarom hij weigert zijn neus te accepteren, zooals die hem gegeven is. Hij weigert zich bij de dingen neer te leggen. Hier is het openbaringselement in de breedte, in het platte vlak. Geboren worden is nog niets, men moet besneden, gedoopt zijn. Sterven is ook niets; er moet iets gebeuren om van sterven leven te maken. Bij al deze pogingen om het leven te veranderen, is de stille voorwaarde de mogelijkheid der openbaring. Geen leven is dan ook mogelijk zonder die vooronderstelling, die zelfs al ligt in een schijnbaar neutraal woord als „norm”. Nihilisme ten opzichte der openbaring is dan ook nihilisme tout court, gelijk Nietzsche allermint ontkende. Herleidt men elke onbegrijpelijke norm tot conventie, utiliteit, evolutie enz., dan blijft geen enkele regel over, geen moraal, geen gezag, geen schoonheid. Zij alle vooronderstellen een niet genoemde openbaring.

Eng-verticaal: dit alles, hoeveel het wezen moge, is nog niets. Het is religie, en het blijft dat, zoo lang niet de algemeene openbaring in de historie door geloof wordt ontdekt en aangebeden. Dan wordt de algemeene vooronderstelling tot een historische realiteit. Er wordt gesproken van schepping en herschepping. De openbaring is een geschiedenis, die bij de schepping begint en in het nieuwe Jeruzalem eindigt. Het centrum van die geschiedenis is de Incarnatie. Zij geschiedt op het oogenblik, waarop de mogelijkheid werkelijkheid wordt, waarop de kairos wordt vervuld.

Ik vat alles nu nog eens samen in de derde stelling:

III. Dit verborgene blijft, ook wanneer het geopenbaard is, verborgen. Daarom wordt het mysterie genoemd. Het verborgene blijft verborgen. Niemand heeft ooit God gezien; de eeniggeboren Zoon heeft Hem ons doen verstaan. Maar dit wil niet zeggen dat God nu phaenomeen geworden is. God blijft God. En Christus is niets minder onbegrijpelijk dan God. In Hem verstaan wij God als liefde, maar dit verstaan vooronderstelt het geloof. Het is noch zien noch hooren noch begripen. Het heeft met phaenomenologie niet te maken.

Het karakter van alle openbaring is paradoxaal: het ontoegankelijke, het heilige wordt zoo eenvoudig, zoo doorzichtig, zoo begrijpelijk, dat een kind het verstaan kan. Het Evangelie is voor kinderen en armen, een bijbelsche geschiedenis met plaatjes, een Biblia pauperum. Maar het ontoegankelijke, het heilige blijft tevens even raadselachtig, even incommensurabel als ooit: u is het mysterie gegeven. Het eigenlijke in de plaatjes en geschiedenissen, datgene waarop het aankomt, is en blijft

verborgen, Myserie. In het licht van de openbaring wordt alles doorzichtig, evenals de Schrift, welker perspicuitas voor het geloof is. Maar de Schrift zoomin als iets anders, de wereldgeschiedenis bij voorbeeld, of de eigen levensgang, worden begrijpelijk, in dien zin, dat wij ze zouden kunnen beheerschen.

Kunnen wij dus zeggen wát geopenbaard is? Ja en neen. Spreken wij enkel van de verborgenheid, dan loopen wij het gevaar van een inhoud-looze openbaring, van een soort geloofsformalisme, zonder historische uitgebreidheid. Spreken wij daarentegen van de doorzichtigheid alleen, dan loopen wij gevaar ons te verliezen aan den historischen inhoud, ons eigen leven te houden voor Gods inhoud. Wij mogen den inhoud niet offeren aan het absolute, het Was niet aan het Dass, maar evenmin het absolute aan den inhoud, het Dass aan het Was. Wij moeten ook hier èn horizontaal en verticaal denken. De openbaringsinhoud is phaenomeen in zoover hij deel uitmaakt van onze natuur, onze werkelijkheid. Hij onttrekt zich aan alle begripen inzooverre hij openbaringsdrager is, in zooverre in dien inhoud God zichzelf mededeelt. De openbaring heeft kleur en lijn, vleesch en bloed, en dat niet als concessie aan een onvermijdelijk anthropomorphisme, maar omdat zij inderdaad vleesch en bloed heeft aangenomen, omdat de openbaringsdrager de openbaring zelve is. Maar zij bezit die kleur en lijn, dat vleesch en bloed slechts sub conditione van het geloof. De scheiding loopt door alle openbaringsinhouden heen. In de Schrift, waar een stuk menschelijke geschiedenis phaenomeen is, hoorbaar, zichtbaar, begrijpbaar; maar tevens myserie, in zooverre in die geschiedenis God handelt, in het woord van den mensch God spreekt. — In het Sacrament, dat een stuk natuur is, maar tevens drager van Gods zelfmededeeling. — In het leven van den Christus, dat als leven van een mensch, door menschen beschreven, phaenomeen is en als zoodanig moet worden bestudeerd; maar dat als leven Gods onder de menschen alleen voor het geloof toegankelijk is.

Tenslotte enkele woorden van toepassing van het gezegde op onzen tijd. Zonder openbaring is geen leven mogelijk, staat het nihilisme voor de deur. Men houdt tenslotte geen ander richtsnoer over, geen anderen weg om op te gaan dan dat men niet moet nalaten zich geregeld te scheren. En zelfs deze norm is nog een rest van vooronderstelling der openbaringsmogelijkheid. In het volstreckte nihilisme moet niets, omdat er niets is. Als niets verborgen blijft, is er ook niets. — Consequent komt dit nihilisme niet voor en kan het niet voorkomen. Maar het wordt op zijn beurt een norm, de norm van de normloosheid. Een norm, die tallozen voor zich wint. Men moet D. H. Lawrence maar eens lezen.

Tegen dit nihilisme keert zich het moderne heidendom. Dit maakt van openbaringsdragers openbaring. Bloed kan openbaringsdrager zijn, maar in dit heidendom wordt het zelf openbaring. Het Christendom kan daarom niet nalaten om het afgoderij te noemen, evenals schriftvereering, heiligenvereering, sacramentalisme, die vormen van afgoderij zijn binnen zijn eigen protestantschen of roomschen boezem.

Tegen nihilisme en heidendom keert zich het Christendom. Het beleeft het myserie der geopenbaarde verborgenheid in de kerk in twee gedaanten: profetie en sacrament. Maar het bekend geworden, ontdekte



sacrament is een natuuring. De begrepen, uitgeputte profetie is een leeg woord. — Er moet achter beide nog iets anders staan.

Kerk en Schrift. — Beide kunnen massief onbewegelijk worden opgevat. Dan zijn ze geen openbaringsdragers, maar een organisatie en een stuk litteratuur. Slechts als correlaten spreken ze van God. De kerk maakt de Schrift, de Schrift maakt de kerk. Boven woord en kerk zweeft een norm: de regel des geloofs. Die regel kan dogmatiek, theologie worden. En dan is alles weer massief, ondoorzichtig. Maar naar haar wezen is zij leven uit den Heiligen Geest. Bakhuizen van den Brink schreef onlangs van haar terecht: „het is voor het historisch onderzoek zoo, alsof die grootheid maar niet voor den dag wil komen, of zij zich niet onbedekt mag laten zien. En zoo is het ook. Zij kan nl. niet gezien worden, alleen maar geloofd .... Als één macht naast de Heilige Schrift genoemd moet worden, dan is zij dat”. Nog liever zou ik zeggen: boven Schrift en kerk.

Kerk en Sacrament. — Ook hier is geen concreet geworden openbaring, maar correlatie. Zonder die is de kerk een organisatie, het sacrament een stuk natuur. Maar in de levende correlatie wordt de openbaring ontdekt door het geloof. Het incognito van God in Christus mag niet worden opgeheven. De vorm der openbaring is ontzaglijk breed, en verbijsterend smal, een leven en een punt des tijds, een bijbelsche geschiedenis en een ongenaakbaarheid, een gansche schepping en een ontastbaar geloof: de grondvorm der Incarnatie. De spanning, die hier ligt, is de eschatologische spanning, het noodzakelijke futurum. Zoodra dit futurum ontbreekt, is het mis. Maar zoodra het: heden is deze schrift vervuld, ontbreekt, is het ook mis. Openbaring is nog steeds: ἡ γὰρ ἡ βασιλεία.

G. VAN DER LEEUW.

---

## Kerk en Openbaring.

1. De belijdenis van J e z u s C h r i s t u s als de Openbaring Gods sluit zulk een erkenning der heilsfeiten als éénmalige openbaringsbrandpunten in zich, dat van een *voortduren* der openbaring in de be-deeling der Kerk niet mag worden gesproken.

Natuurlijk, het is gemakkelijk genoeg om de verhouding tusschen Kerk en Openbaring zuiver negatief te stellen. Meestal is het dan de Kerk naar hare zichtbare verschijning, die het ontgelden moet. Bij het extreme individualisme zien wij zelfs, dat de ecclesia invisibilis als gemeenschaps-vorm geacht wordt tot de ontlustering der intiem-persoonlijke openbaring bij te dragen. Waarbij dan echter wel spoedig in het oog springt, dat hier het openbaringsbegrip van zijn specifieke beteekenis ontdaan is. Openbaring wordt hier als vanzelf de roering der oneindigheid in het gevoelige zieleleven van den godsdienstig bewogen mensch.

Ik tracht van meet af de verhouding tusschen Kerk en Openbaring positief te stellen, met al de gevaren, daaraan verbonden. Immers, wanneer men tot de erkenning van een positieve verhouding tusschen Kerk en Openbaring bereid is, ligt de figuur van een *voortduren* der openbaring wel zeer voor de hand, hetzij op de wijze, waarop het Roomsche Katholicisme zich de voortduring der openbaring denkt, hetzij in den zin,

waarin allerlei vormen van sectarisch leven van een voortdurende openbaring spreken.

Rome getuigt met kennelijke voorliefde van de voortzetting der **I n c a r n a t i e** in de Moederkerk. Het heilige Altaar is de plaats, waar de eucharistische Christus woont. Het Misoffer is een vorm van herhaling van het eenige offer op Golgotha, al gebruikt Rome hierbij vele scholas-tische onderscheidingen, om de geheel eenige beteekenis van het Kruisoffer van Christus niet expressis verbis te loochenen. Zoowel Catechismus als Misliturgie bezigen in dit verband uitdrukkingen, die alleen zinvol zijn, wanneer in de meest letterlijke beteekenis van het woord een **v o o r t d u r e n** der Christus-openbaring wordt beleden. Ook de beslissingen van het leergezag der Kerk, inzonderheid door middel van het Pauselijk ambt, dragen bij Rome het karakter van openbaringswaarheden naast de Christusopenbaring en de Schriftopenbaring.

Anderzijds hebben ook velerlei secten deze zelfde figuur van de **v o o r t d u r i n g** der openbaring noodig.

Dat, om te beginnen, secten, welke zich door overschatting van de institutaire Kerk kenmerken, onbeschroomd van een voortdurende Openbaring spreken, ligt voor de hand. De z.g. Hersteld-Apostolischen geven hoog op van hun *voortdurend* Apostolaat, het levende Apostelwoord hemelhoog verheffend boven de openbaring in de Schrift, welke hooi, stroo en stoppelen beteekent, vergeleken met het Woord, dat de Apostel spreekt. Doch evengoed secten, die een ander uiterste vertegenwoordigen, en van geen institutaire Kerk willen weten, leeren de **v o o r t d u r i n g** der openbaring. De moderne Quakers b.v. maken kennelijk de levens-leidingen van den mensch onder het licht der eeuwigheid tot openbarings-bron. Openbaring bij uitnemendheid is voor hen de directe Geesteswerking in het heden. De levenservaringen van de Friends worden in hun meetings als Openbaring besproken. En deze getuigenissen worden geheel gelijk-waardig geacht met de prediking uit de Heilige Schrift.

Wij mogen noch in de Scylla van het Roomsche-Katholicisme, noch in de Charybdis van het Sectarisme vervallen. Voor ons is de figuur van de **v o o r t d u r i n g** der openbaring onbruikbaar. Wij doen welbewust belijdenis van een theologie der heilsfeiten. De Christus-Openbaring is voor ons Openbaring van **J e z u s** Christus, Die in de volheid des tijds é é n m a a l verschenen is, é é n m a a l voor de zonden geleden heeft en door é é n e offerande volkomen geheiligd heeft degenen, die door Hem tot God gaan.

De op elkander volgende generaties van Christenen zijn samen é é n „communio” van geloovigen, die discipel-tijdgenooten van Jezus Christus zijn.

Gods Openbaring in Christus **s t r o o m t** niet door de eeuwen heen. Wij moeten trachten ons hier grondig vrij te houden van het historiseerende denken, ook van de verleidelijke invloeden van een verfinjd naturalisme. De rechtvaardige zal door het geloof alleen leven. En het levend geloof belijdt, dat in den Kerstnacht het vuur der Christus-openbaring is ingeslagen en als gevolg daarvan spatten de vonken des Geestes naar allen kant, — geloof in Christus wekkend zoowel onder de Oude als onder de Nieuwe Bedeeling. In hoeverre er in zulk een theologie der heilsfeiten nog plaats kan blijven voor den samenhang en de continuïteit van

een theologische tijd (Noordmans), zal uit de toelichting der volgende stellingen duidelijk moeten worden.

2. Als het profetisch-apostolisch getuigenis aangaande Jezus Christus, de openbaring Gods, blijve mitsdien de Heil. Schrift als de *eenige* bron der openbaringswaarheid beleden, zonder dat natuur en geschiedenis enerzijds en de kerkelijke traditie anderzijds daarnevens als gelijkwaardige bronnen der Godskennis in aanmerking kunnen komen.

De geheel-eenige „urgeschichtliche” beteekenis van de heilsfeiten in de theologie involveert de geheel-eenige plaats, die de Heilige Schrift moet innemen in onze dogmatische bezinning. De H. Schrift is n.l. de teboekstelling van de geheel-eenige openbaring Gods in Christus. Het Oude Testament is het profetische, het Nieuwe Testament het apostolische getuigenis van de revelatio Dei in *Jezus Christus*.

De H. Schrift is een enig gegeven, omdat zij gequalificeerd getuigenis aflegt van het geheel-eenig perfectum der heilsopenbaring in Christus.

Het ligt voor de hand, dat men de bijzondere beteekenis der H. Schrift niet gronden kan in het zelfgetuigenis der Schrift. Dit zou een al te aperte cirkelredeneering zijn. Het geschreven Woord spreekt gezaghebbend over hetgeen gebeurd is. Opdat de heilsboodschap niet zou vervluchtigen of vervalscht worden, daarom was hare teboekstelling noodzakelijk. Bij de Einmaligheid der Openbaring Gods in Christus behoort derhalve de eenigheid der Schrift als bron der openbaringskennis.

Noch de natuur, noch de geschiedenis kunnen naast de H. Schrift in aanmerking komen als gelijkwaardige bronnen der openbaring. En daarmee weten wij tevens toch in overeenstemming te blijven met den inhoud van Artikel 2 der Confessio Belgica. Geheel ondergeschikt aan het „Er staat geschreven” mag slechts van het „Er is geschied” worden gewaagd.

Slechts zóó is te voorkomen, dat „openbaring” ineens een geheel anderen zin krijgt dan de specifieke, die dit woord in den term Christus-openbaring heeft. Mr. Groen van Prinsterer heeft dit verstaan en van uit dit inzicht ook steeds aan zijn leuze plaats gegeven: „Er is geschreven; er is geschied”. Het vraagteeken, dat Karl Barth onlangs plaatste bij Art. 2 der Confessio Belgica, is meer een vraagteeken bij het Duitsch-Christelijk misverstand van Art. 2 dan bij wat dit artikel bedoelt te zeggen over de Schepping als het tweede middel om God te leeren kennen.

Aan den anderen kant mag ook de kerkelijke traditie niet naast de Schrift worden gesteld als gelijkwaardige bron der Openbaring. Wel is bij deze opvatting niet het begrip der Openbaring in specifieke zin op het spel staande, maar zonder twijfel wel het eenmalig karakter der Openbaring.

Rome's liturgie en cultus-ontwikkeling bewijzen, dat het onmogelijk is de traditie slechts als gezaghebbende uitlegging der éénmaal geschonken Openbaring te blijven zien. Afglijdingen naar het spoor der nieuwe openbaringen zijn op den duur niet te voorkomen, en als ze in feite aanwezig zijn, wordt daarvoor vroeg of laat ook een



dogmatisch-principieele rechtvaardiging gezocht. In dit ontwikkelingsproces wordt de afstand tusschen den inhoud der traditie en den inhoud der Evangelieboodschap van Kruis en Opstanding steeds grooter.

Maar .... zal men kunnen volstaan met de H. Schrift enkel „getuigenis der Openbaring”, zij het een gequalificeerd getuigenis, te noemen? Is ze ook zelve niet „quodammodo” revelatio? Inderdaad, zij is het: in de bedeeling des H. Geestes. In deze bedeeling ligt reeds de *i n s p i r a t i e* bij de totstandkoming van den inhoud en den vorm der Bijbelboeken.

En voorts: ook de nederdaling van den H. Geest op het eerste Pinksterfeest deelt in de *é é n m a l i g e* openbaring der heilsfeiten. De uitstorting des Geestes op Pinksteren is een heilsfeit, d.w.z. het laatste in de reeks der heilsfeiten. De H. Schrift wordt op Pinksteren zelf in de Geestesopenbaring opgenomen, wanneer Petrus zijn groote Pinksterrede houdt uit de profetie van Joël als ἅγια γραφή van het Oude Testament. En van nu aan wordt de H. Schrift zelve ook *o p e n b a r i n g*, iederen keer weer, als de H. Geest Zijn leven in de Gemeente onder de dienstknechtsgestalte van het geschreven Woord manifesteert.

3. De afsluiting van dit profetisch-apostolisch getuigenis der H. Schrift in de canonvorming is wel een *kerkelijke* acte, maar mag toch niet verstaan worden als de ontsluiting van de bron der kerkelijke traditie als openbaringsbron.

De „Urgeschichte” rondom het Pinksterfeest als het feest van de *é é n m a l i g e* nederdaling des H. Geestes heeft in zekeren zin meer „duur” dan de „Urgeschichte” rondom de incarnatie. Tusschen Kribbe en Kruis liggen 33 jaar; tusschen Pinksteren en de canonaafsluiting liggen eeuwen.

Ook weet ik, dat hier tevens de parallelie van incarnatie en inscripturatie, van Zoons-openbaring en Geestes-openbaring, begint mank te gaan. Zóó, — dat wij ze hebben lostelaten. Ik heb dan ook als dogmaticus nimmer willen staande houden, dat deze parallelie in stricten zin zou kunnen worden doorgetrokken. Er behoort waarlijk niet veel dogmatische scherpzinnigheid toe, de vraag op te werpen: wat in de Pneumatologie parallel met de opstanding en hemelvaart van Christus zou kunnen gesteld worden? Bij de uitwerking van de parallelie tusschen incarnatie en inscripturatie was het mij bijzonderlijk dààrom te doen: onder den indruk te brengen van den stijl der ΚΕΝΩΣΙΣ, die in de openbaring van Vader, Zoon en H. Geest constant herkenbaar moet zijn.

Ik ben er van doordrongen, dat een al te zware belasting van de parallelie tusschen incarnatie en inscripturatie juist de *E i n m a l i g k e i t* van de Christusopenbaring zou te niet doen. Reeds om die reden moet de door mij in aansluiting aan Da Costa gebruikte uitdrukking „kruisiging des H. Geestes” niet strict-dogmatisch worden verstaan.

Niettemin ligt er opening naar een dogmatisch inzicht in: n.l. dat de stijl der *i l l u m i n a t i o* overeenkomstige trekken met den stijl der *r e v e l a t i o* zal blijken te vertoonen. Met de openbaring des H. Geestes is het n.l. zóó gesteld, dat ze als revelatio eenmalig is, en als illuminatio voortduurt.

Als revelatio is de openbaring des Geestes in wezen van Christus uit te typeeren: de Zoon komt weder tot de Zijnen in zijn tweeden Adventus, als illuminatio is zij slechts ecclesiologisch te ontvouwen. De canonafsluiting valt geheel in de bedeeling der Kerk. We hebben hierbij te doen met een voluit-kerkelijke acte maar toch niet zóó, dat wij rondom Hippo en Carthago met een stukje „traditie” zouden hebben te doen, dat revelatio wordt. Zij is vrucht van de Geesteswerking der illuminatio. En decideerende ter zake van de grenzen der apostoliciteit, legt ze den grondslag voor een telkens nieuwe illuminatio van zondaars-harten, die zich de openbaring in Christus mogen toe-eigenen. Wie hier zegt: de Geest van Christus woont in de Kerk op zulk een wijze, dat kerkelijke daden en beslissingen naar de verborgen binnenzijde openbaringsdaden zijn, moet, als hij consequent wil wezen, de traditie fundamenteeler achten dan de Schrift.

4. Ook al duurt nu echter de openbaring Gods niet voort in de bedeeling der Kerk, zij wordt wel *geactualiseerd* in het leven der Gemeente van Christus, omdat na het eerste Pinksterfeest de H. Geest in die Gemeente woont.

Hetgeen ik bij de toelichting van de vorige stelling de illuminatio noemde, waardoor het zondaarshart zich de revelatio in Christus kan toeëigenen, noem ik in deze stelling het actualiseeren der openbaring Gods in het leven der Gemeente van Christus.

Ik voed gegronde hoop, dat hiermede tegelijkertijd het afschuwelijk misverstand afgesneden is, dat rondom het begrip actualiseering in Barth's theologie is ontstaan, vooral door de geschriften van Dr. Berkouwer. Deze heeft dit actualiseeringsproces in het begrip openbaring steeds zóó verstaan, dat het perfectum der heilsgeschiedenis in de Christus-openbaring vóór het praesens in de openbaring des Geestes klankloos werd. De „gegevenheid” van de Christusopenbaring, zooals Barth die belijden wil, wordt in Berkouwer's toelichting tot een Fremdkörper in Barth's theologie. Schrift en Kerk worden daarbij restloos menschenlijke, al te menschenlijke, gegevenheden, die de H. Geest gebruiken kan, maar die Hij ook zou kunnen negeeren.

Dit nu bedoelt Karl Barth zeer zeker niet te leeren. En ik wil voor deze „schwärmerische” dwalingen stellig geen pleitvoerder zijn.

De revelatio duurt niet voort, maar zij moet zich wel als presente, levende werkelijkheid telkens weer onthullen in de illuminatio van zondige menschen.

Het Testimonium Spiritus Sancti is niet anders dan de acte der illuminatio van den lezer of hoorder van het Woord der Schrift in de bedeeling der Kerk. Dit „testimonium” is in eersten aanleg geen formeel getuigenis over de waarheid der Schrift als zoodanig, maar een materieele dóórlichting (illuminatio) van een bepaalden Schriftinhoud voor het oog van den mensch, die daardoor gedrongen wordt uit te roepen: hier is Gods Woord. In het Testimonium Spiritus Sancti zit wel iets formeels over de waarheid der H. Schrift in het algemeen, maar dit is secundair.

De Kuyperiaansche tweedeeling van het werk des H. Geestes, waarbij

onderscheid gemaakt wordt tusschen het wederbarende werk en de illuminatio (door dien zelfden Geest) van het menschelijk bewustzijn, moet in dit verband worden gewraakt.

Met Calvijn meenen wij te mogen onderstrepen, dat de Christus-openbaring aan de menschenziel toegeëigend wordt door den H. Geest, maar als regel door middel van het Woord. Het testimonium, dat de H. Geest geeft, omsluit mede de boodschap der wedergeboorte. Het is echter evenzeer waar, dat in en met de werkelijkheid der wedergeboorte ook het Testimonium Spiritus Sancti op zijn beurt gegeven is. Geen Geesteswerking zonder Woord-dóórwerking; behoudens dan de uitzonderlijke terzijdestelling van het instrument des Woords, waarmede de H. Geest zijn souvereine Majesteit manifesteren kan.

5. Als *gemeenschap der geloovigen* leeft de Kerk geheel en al bij hetgeen *geopenbaard* is in Jezus Christus; als *Kerk des Woords* is zij de plaats, waar de H. Geest na Pinksteren in goddelijke souvereiniteit door de middelen van Woordverkondiging en Sacramentsbediening het perfectum der heilsopenbaring tot tegenwoordige werkelijkheid maakt in en voor het geloof.

Voor de bepaling van de juiste positieve verhouding tusschen Kerk en Openbaring is het naast al het gezegde tenslotte nog noodig terdege te onderscheiden tusschen de Kerk als *Communio fidelium* en de Kerk als *Kerk des Woords*.

In de beschouwing der Kerk als *communio fidelium* is de fidelis het oergegeven. Uit den aard der zaak kwam in de eerste zware gevechten, die Luther met de Roomsch-Katholieke Kerk te voeren had, deze kant van het kerkbegrip sterk naar voren. De existentieele religieuze denkers, die Sören Kierkegaard volgen, oriënteeren zich gaarne aan deze kerk-beschouwing en sluiten er zich ook eenzijdig bij aan.

Nu kan ongetwijfeld niet ontkend worden, dat onder bepaalde omstandigheden het accent op het perfectum van des Verlossers verschijning en werk zeer zwaar vallen kan. Maar daarnaast blijft toch de erkenning noodig, dat het Woord den fidelis genereert in de bedeeeling van de Kerk des H. Geestes. Dat wil zeggen: ook van de Kerk des Woords moet in den locus de ecclesia worden gesproken. Zoodra dat geschiedt, wordt de H. Geest beleden als de permanent Levende en Werkende in de Kerk van Christus. De Geest, die hier leeft en werkt, neemt het alles uit wat van Christus is en verkondigt het ons.

Waar de Kerk als *communio fidelium* wordt gezien, moet het heeten: de Kerk is dààr, waar twee of drie in Christus geloovenden zijn.

Wordt de Kerk als Kerk des Woords beleden, dan moet het heeten: Waar Christus is, dààr is de Kerk. Christus is het eenige fundament. Niemand kan een ander fundament leggen dan dit. Door de Woordverkondiging voegt de H. Geest op dat geheel eenige fundament de levende steenen in, en „bevestigt” ze als met goddelijk cement door middel van de bediening der beide Sacramenten.

Bij Doop en Avondmaal wordt in de bedeeeling der Kerk het perfectum praesens der Openbaring wel op het treffendst geëerd. Bij het doopvont en aan de avondsmaaltafel worden wij door het geloof



discipel-tijdgenooten met den Gekruisigde, wyl de gekruiste Christus Zich met zijn tegenwoordigheid in teeken en zegel als onze Gastheer manifesteert. Christus is hier op geestelijke, maar niet locale, wijze tegenwoordig. En met Calvijn hooren wij in het Woord „spiritueel” bij de uitdrukking *spiritualis* de onmiddellijke heenwijzing naar den Spiritus Sanctus, Die ons door het geloof met den gekruisigten Christus verbindt.

God is geopenbaard in het vleesch: eens voorgoed. Maar daarnaast blijve dit staan: God de Heilige Geest bergt mij in het door het Woord gewekte geloof, — dat gesterkt wordt door het verbum visibile in de Sacramenten, — in de spelonk dier eens geschiede Openbaring, zoodat nu voor mij het heil in de schuilplaats des Allerhoogsten zich met het wonder der toeëigening in het heden voltrekken gaat.

Groningen.

HAITJEMA.

---

## *Schrift en Openbaring.*

Sinds het Protestantisme in de 16e eeuw de autoriteit van de kerk als volstrekte en laatste norminstantie losliet<sup>1)</sup>, moest op het erf der Reformatie het Schriftprobleem centraal worden, daar zij de waarheidsvraag der Openbaring direct terug herleidde tot en verbond met de Schrift. Zoo lang zij daarbij geloovig vasthield aan de directe identificatie van Schrift en Openbaring en aan de Goddelijke inspiratie der H.S., gaf dit geen moeilijkheden.

Immers zoo bleef een normatieve waarheid met objectieve geldigheid. Het hooger beroep was alleen verlegd van de autoriteit der kerk naar die der Schrift. Hiermee stond de Reformatie tegenover Rome met haar scheefgegroeide traditie den eersten tijd sterk, al had zij terstond haar eigen moeilijkheden en twistappels inzake exegese en de toepassing daarvan (avondmaalsstrijd rondom Luther, tucht en kerkregeeringsvraag rondom Erasmus).

Verandering hierin kwam, toen gaandeweg binnen den cirkel van het Protestantisme verzet rees tegen het inspiratiedogma en de directe identificatie van Schrift en Openbaring.

Toen werd het Schrift- en Openbaringsprobleem acuut in het Protestantisme. Hoezeer dit reeds het geval was in den aanvang van de 18e eeuw, blijkt uit het bekende adagium van den Zwitserschen theoloog Samuël Werenfels, die toen van den Bijbel zei:

„Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque  
Invenit et pariter dogmata quisque sua”.

---

<sup>1)</sup> Als voleinding van een proces, in de late scholastiek reeds begonnen (Biel, d' Ailli). Van den laatste is de regel: *Maiores auctoritatis est assertio scripturae canonicae quam assertio ecclesiae christianae*. Zie R. Seeberg, *Grundriss*<sup>5</sup>, 1927, pg. 118.

In denzelfden geest Ockam met zijn: *Papa errare potest, scriptura sacra errare non potest*. Eveneens Wicklif, die de kerk en haar leer gesubordineerd laat zijn aan de *lex evangelica*. Zie Heussi, *Kompndium*<sup>8</sup>, 1933, pg. 226 v.

Dit woord heeft helaas van zijn actualiteit nog niets ingeboet. Er is weinig reden tot verheuging daarover, want het getuigt van grooten nood tegenover Schrift en Openbaring. De geschiedenis der theologie leert ons, dat het Schriftprobleem na Werenfels steeds scherpere vormen heeft aangenomen. Met de Aufklärung, het groote keerpunt in de geestes-geschiedenis van Europa (Roessingh, Verz. Werken, I, 9), trad het in een acuut stadium, waaruit het sindsdien in de protestantsche theologie niet meer is bevrijd. Lessing schreef zijn Nathan der Weise uitdrukkelijk met de bedoeling alle geloofsgezag te ondermijnen. Om plankensucces was het hem niet te doen. Hij was voldaan, naar zijn eigen woord, wanneer onder duizend lezers, „nur einer daraus an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernte”<sup>1)</sup>.

Zijn rhetorische vraag aan Luther, wie ons, na bevrijding van het juk der traditie, nu „von dem unerträglicheren Joche des Buchstabens” zou bevrijden, was de vertolking van veler overtuiging, die tegenover alle extern gezag, de volstreekte autonomie van den denkenden mensch wilden.

Hij kon op het plezier van velen rekenen met zijn bijtend sarcasme: „Glückliche Zeiten, da die Geistlichkeit noch alles in allem war, für uns dachte und für uns asz”.<sup>2)</sup>

De Aufklärung was de inzet van een radicale crisis voor Schrift en Openbaring en beider onderlinge verhouding. Opheffing van alle Schriftgezag, loochening van het specifiek karakter der Openbaring in de H.S., agnosticisme in gematigde en consequente vorm, waren de verschijnselen van deze crisis. Zij woedt nog, ofschoon ze haar hoogtepunt in de 19de eeuw heeft gehad in de toepassing van een onverbiddelijke radicale Schriftcritiek, in Deutschland ingezet met Strausz en ten onzent gretig overgenomen door vele moderne en ethische theologen.

Al is de eerste onstuimigheid voorbij en hebben de feiten menigen criticus bescheidener gestermd<sup>3)</sup>, in principe is ook de nieuwere moderne theologie nog van de meening van Prof. P. D. Chantepie de la Saussaye, dat het gezag des Bijbels, zonder hoop op herstel ondermijnd is (Zekerheid en Twijfel, 1893, pg. 138.) Roessingh bijv. typeert het Modernisme als: negatief bepaald door het radicale losraken van alle Bijbelgezag, principieel en voor altijd” (Verz. Werken, IV, 375 v.).

---

<sup>1)</sup> Lessing, Ein Selbstbildnis, Weimar, 1929, pg. 17.

<sup>2)</sup> T.a.p. 107. Zie ook Roessingh, Verz. Werken, IV, pg. 236.

<sup>3)</sup> Treffend in dit verband is wel, wat Dibelius schrijft in zijn bespreking van: An unpublished Fragment of the fourth Gospel in the John Rylands Library. Edited by C. H. Roberts 1935. Hij zegt daarvan: „Aber die Bedeutung des neuen Textes reicht noch weiter. Wer dies Blatt betrachtet, steht vor einem kleinen Stück des Urchristentums. Der Schreiber und seine ersten Leser waren zeitlich nicht sehr weit von der Abfassung des Buches getrennt. Sie kannten wohl noch Leute, die die Apostel, die vielleicht Jesus selbst gesehen hatten. Es ist versucht worden, das Urchristentum ohne Jesus zu verstehen. Einer der relativ besten Beweise dieser radicalen Skepsis war das Fehlen alter Urkunden. Nun ist diese in der Tat vorhandene Lücke wenigstens an einem Punkt geschlossen worden: dieses kleine Papyrusblatt zeigt uns, dasz etwa in der Zeit Trajans so von Jesus berichtet worden ist, wie wir es heute noch kennen und lesen. (spatieëring van ons) DLZ, 58 Jhrg. 1937, H. 1, pg. 6. Wat blijft er zoo over van de radicale critiek van Loman, Van Manen, Meyboom e.a. door van den Bergh van Eysinga (Die holl. radikale kritiek des N.T. 1912) beschreven?

Door het loslaten van het Schriftgezag, door verhumanisering van het Openbaringsbegrip, kwam het object der theologie in een zwevende en zeer onzekere positie. De theologie verdoolde in de impasse van een subjectivisme, waaraan men tevergeefs een rem pogde aan te leggen <sup>1)</sup>. Vrij van alle ketenen van autoriteit en traditie wilde zij haar weg banen. Het geloof aan een bepaalde waarheid zag men als een sacrificium intellectus. Voorstanders van een gezagstheologie werden beschouwd als „Henkern des Gewissens” <sup>2)</sup>, maar van heel de nieuwere Duitsche theologie geldt het woord van Lessing: „Es sind nicht alle frei, die ihrer Ketten spotten!”

Met het prijsgeven van het inspiratiedogma, geraakte zij in de grootste moeilijkheden ten opzichte van het normprobleem in de Openbaring. Met de Schrift, heeft Bavinck <sup>3)</sup> terecht gezegd, valt voor den Protestant ook alle gezag in de religie. Met deze aporie zit de moderne theologie nog.

Men kan de geschiedenis van de nieuwere Duitsche theologie (Ritschlianen, Erlangers, de theologen van het religieus apriori — Otto, Troeltsch) karakteriseeren als één tragische worsteling om zich uit de beklemming van een zich zelve verterende subjectiviteit te bevrijden.

Ofschoon langs vele verschillende wegen, is het overal eenzelfde pogen om buiten het inspiratiedogma om, te grijpen naar het normatieve. Deze pogingen zijn niet geslaagd. Overal blijft het subject, ondanks de onmiskenbare „Wende zum Object” <sup>4)</sup>, een produceerend en scheppend element en van beslissende instantie bij de vaststelling van wat als Openbaring zal gelden <sup>5)</sup>.

Bij alle theologen ziet men in meerdere of mindere mate een minimaliseeren en een reduceeren van den geloofsinhoud, die afhankelijk is van eigen conceptie over de Openbaring. Het precaire van deze situatie is hun zelf niet ontgaan.

Om boven den cirkel van de subjectief-objectieve polariteit uit te komen, zegt Wobbermin <sup>6)</sup>, is maar één weg: terugkeer tot de inspiratieleer. Daarvoor deinst men echter terug. De distantie tusschen Schrift en Openbaring wil men niet loslaten en kan men ook niet loslaten zoolang men het specifiek openbaringskarakter der H.S. niet erkent en op het standpunt staat, dat ondanks alle macht van zede en gewoonte en tal van andere dingen, „toch het laatste criterium, het diepste gezag, waarvoor

---

<sup>1)</sup> Zie G. C. Berkhouwer, *Geloof en Openbaring in de nieuwere Duitsche theologie*, 1932, *passim*.

Heel de kerkstrijd in ons eigen land in de 19de eeuw, de twist over *quia* en *quatenus* der Formulieren met de steeds verder gaande reductie op de *fides quae*, was een noodzakelijk gevolg van het loslaten van het Schriftgezag. Zie A. Kuyper, *Band aan het Woord*, 1899, pg. 25.

<sup>2)</sup> W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 1908<sup>6</sup>, pg. V.

<sup>3)</sup> *Dogmtk.* I, 489: „Alle pogingen, om dan nog weer een of ander gezag terug te vinden, bijv. in den persoon van Christus, in de kerk, in de religieuze ervaring, in rede of geweten, loopen op teleurstelling uit”.

<sup>4)</sup> Hiervan spreekt de Jezuiet Przywara bij zijn analyse van de Protestantische theologie. „Gott”. *Fünf Vorträge über das religionsphilos. Problem*, 1926, pg. 12. Maar alle objectivisme is hier tenslotte toch weer een verkapt subjectivisme, volgens Przywara.

<sup>5)</sup> Zie Berkhouwer, t.a.p. 143.

<sup>6)</sup> *Systematische Theologie I*, 1925, pg. 406.



ik mij heb te buigen, is gelegen in het getuigenis van eigen geest''<sup>1)</sup>. Op dit standpunt kan de Schrift hoogstens medium, oorkonde, getuigenis zijn van Openbaring, welke geen volstrekt gezag heeft, maar ondanks haar hooge waardij en ondanks haar getuigenis van den Heiligen Geest, buigen moet voor het diepste gezag: het getuigenis van den menschelijken geest. Alle theologie, die gebroken heeft met de inspiratie, beweegt zich hier in een vicieuze cirkel. Buiten de Schrift om, kan men over Openbaring niets zeggen. Om te beginnen met theologische bezinning, moet men haar een primaire plaats geven. Nauwelijks heeft ze haar „Schuldigkeit getan" of zij moet met een secundaire genoegen nemen.

In de moderne theologie verkeert het Schrift-Openbaringsvraagstuk in een onopgeloste crisis<sup>2)</sup>. De dialectische theologie heeft hierin principieel geen verandering gebracht. Zeker, zij heeft onmiskenbaar door haar felle en hartstochtelijke aanvallen op alle subjectivistische en anthropocentrische theologie<sup>3)</sup>, weer sterke aandacht gevraagd voor het bijzondere karakter der Schriftopenbaring, zóó zelfs, dat men in haar reprimanderende orthodoxie heeft gezien. Barth spreekt in zeer orthodoxe klanken over de H.S. Zij is „etwas Spezifisches, Unvergleichliches, eine Kategorie für sich". Er is bij hem een zekere analogie met de oude inspiratieleer. Hij noemt de wijze waarop Calvin de leer der inspiratie heeft voorgedragen, „mindestens sehr geistreich und erwägenswert"<sup>4)</sup>. Anderzijds wil hij van een verbale inspiratie die den Bijbel tot een „orakel" en een „hemelsch dictaat" zou maken, niets weten en verklaart hij ronduit met Bultmann zich een te weten inzake de relativiteit van alle menschenwoorden, ook van de Paulinische<sup>5)</sup>.

De hoop door sommigen gekoesterd, dat Barth zou uitgroeien naar de Geref. Schriftbeschouwing is een illusie gebleken. Zijn leer van de „drei Gestalten des Wortes Gottes" staat wel heel ver af van de Gereformeerde Schriftbeschouwing. Van een directe Openbaring in de H.S. wil Barth niet weten. Dat zou beteekenen, een „Verdinglichung". Directe Openbaring, zoo heet het in zijn Prologomena, ook in de fijnste vormen is geen Openbaring<sup>6)</sup>. De orthodoxie met haar inspiratieleer localiseert de openbaring en tast, zoo luidt het vonnis, daarmee Gods Vrijmacht aan<sup>7)</sup>. Hier zijn we in 't hart van de Barthiaansche theologie. Niet de

<sup>1)</sup> Roessingh: Verz. Werken, IV, pg. 239.

<sup>2)</sup> Pijnlijk duidelijk wordt dit ook bij Roessingh, die eenerzijds erkent, dat Godsdienst geen autonomie maar theonomie, geen eigen recht, maar Godsgezag beteekent, maar anderzijds neerschrijft de alle theonomie vernietigende en een radicale autonomie poneerde woorden: „En of nu Darwin het zegt of Newton of de Bijbel, ik behoud in beginsel de vrijheid om ze tegen elkaar af te wegen of ze alle drie terzijde te stellen en er tegenover te plaatsen mijn: op grond van hernieuwd onderzoek en denken vind ik ..... En of de historicus mij verhaalt van Alexander den Groote of van Mozes en Paulus, mij blijft het recht tot de vraag: toon mij uwe bronnen, zeg mij uwe gronden, ik wil zelf oordeelen, mij blijft op eigen verantwoording het laatste woord". T.a.p. IV, pg. 238. Zie ook pg. 232—237.

<sup>3)</sup> Waarbij ook Schaeder met zijn „Theozentrische Theologie" geen genade vindt. Zie Brunner, Zw.d.Z., 1926, H. 2, pg. 182—184.

<sup>4)</sup> Zie Römerbrief, 1923-, pg. XXIII.

<sup>5)</sup> „Über die Relativität aller menschlichen Worte, auch der paulinischen denke ich mit Bultmann und allen Verständigen einer Meinung zu sein", geciteerd bij Berkhouwer, t.a.p. 112.

<sup>6)</sup> Prolegomena, pg. 346.

<sup>7)</sup> Zie Berkhouwer, t.a.p. 208 vv.

distantie tijd—eeuwigheid blijkt de kern van Barths theologie te zijn, maar de kerngedachte is de Scotistische leer van de *potentia absoluta*, de leer van de ongebonden Vrijmacht Gods, door Calvijn bestreden. Alles, ook de H.S. staat onder Goddelijk „Vorbehalt”. God moet „vrij” blijven ook tegenover de H.S. en daarom mag zij geen directe Openbaring zijn. Wij mogen nimmer over God „verfügen”. Deze leer is een mystificatie. Barth zondigt er zelf tegen. De consequentie zou hier zijn agnosticisme, nihilisme. Barth doet een uitspraak over God en daarmede „verfügt” hij over God, al bestaat zijn „verfügen” in onderscheid met Calvijn en de Gereformeerde theologie dan daarin, dat het is een „verfügen” over God, van wien Barth uitspreekt, dat Hij niet over Zich laat „verfügen”.

Terecht zegt Berkhouwer, dat de ontkenning van een „gegeven” directe Openbaring niets anders is als een ontkenning van de Vrijheid Gods daartoe, nl. om zulk een Openbaring te schenken. (t.a.p. 215).

Er gaapt hier een diepe kloof tusschen Calvijn en Barth. Calvijn spreekt ten aanzien van de Heiligen Geest van een *scripturae subiacere*<sup>1)</sup>. Er is zegt hij, voor den Heiligen Geest niets onwaardigs in om onder de H.S. te staan. Daar kan voor Hem geen oneer in liggen, dat Hij Zichzelfen steeds gelijk blijft en altijd met zijn eigen woorden overeenstemt.

Hier klopt de zuivere reformatiorische Schriftbeschouwing, waaraan de Gereformeerde theologie wil trouw blijven. Zij belijdt een directe identificatie van Schrift en Openbaring, niet in de caricatuur van een „hemelsch dictaat”, waarbij de menselijke factor zou worden vergoddelijkt. Zij belijdt een Schrift, die een greep, een schep is uit den grooten

<sup>1)</sup> Het zijn de voorstanders van een „*lumen internum*”, die smalen over het najagen van „een doode en doodende letter”, welke Calvijn hier bestrijdt. Zij komen met de tegenwerping, dat het onwaardig is den Geest Gods, aan Wien alle dingen onderworpen moeten zijn, onder de Schrift te stellen. „*At vero indignum esse causantur, spiritum Dei, cui subiicienda sunt omnia, scripturae subiacere*” Calvijn repliceert treffend: „*Quasi vero sit hoc ignominiosum spiritui sancto, sibi esse ubique parem et conformem, sibi per omnia constare, nusquam variare*”. Inst. I, IX, 2. Corp. Reform. XXX, kol. 70. In dit Sibiesse *ubique parem et conformem, sibi per omnia constare* van Calvijn, ontvangt de Barthiaansche Schriftbeschouwing met haar actualiteitsprincipe, met haar spreken over het „Aktcharakter der Wirklichkeit Gottes” (Zw.d.Z., 1929, pg. 326), met haar antithese constructie van een *perfectum*- en een *praesens*-Openbaring en haar verzet tegen een „gegeven” Openbaring, de scherpst denkbare afwijzing. Heel hoofdst. IX van Boek I, is één strijdvaardige verdediging van de continuïteitsgedachte, van het *sibi per omnia constare* ten aanzien van H. Geest en Schriftwoord, door Barth in alle onderdeelen der theologie, ook in zijn Schriftbeschouwing zoo fel en hartstochtelijk verworpen. De verwerping van alle directe Openbaring in de Schrift, de aanvaarding in principe van de Schrift-critiek en de meening, dat daarbij het eigenlijke Woord Gods boven alle critiek verheven blijft (Prolegomena, pg. 346) is in den grond een Nestorianisme tegenover de H.S., waarvan Calvijn niets wil weten en waartegen heel de Geref. theologie zich moet verzetten. Barth noemt met zijn markante felle terminologie het aanvaarden van een „gegeven” Openbaring, „*luziferischen Abfall*” (Prolegomena 352). Calvijn, in den trant van zijn tijd met zijn groot vocabulair aan invectiven, verwijt den enthousiasten „*duivelsche woede*”, „*uitzinnigheid*” en „*dolheid*”. Was Calvijn een dialektische taalvirtuoos geweest, dan zou hij de Schriftbeschouwing van Barth als „*luziferischer Abfall*” hebben gebrandmerkt. Men zie ook Calvijns exegese van 2 Tim. 3: 16, waar hij zegt, dat wij eandem *reverentiam* verschuldigd zijn aan de H.S. als aan God.

vloed van bijzondere Openbaring en vastgelegde normatieve Openbaring is. Zij belijdt een Schrift, die onze geschriften in alles gelijk geworden is, uitgenomen de zonde, de leugen, de dwaling <sup>1)</sup>).

Deze beschouwing verklaart niet alles restloos, maar erkent ten volle het mysterie, gelijk dat overal is, waar de Goddelijke lijn de menselijke snijdt. Het snijpunt kunnen wij niet ontdekken.

„Een mysterie is het Schriftgeheimenis, even wonderbaar en ondoordringelijk, als de Schepping in den aanvang, de Vleeschwording van het midden der eeuwen en de Eind-katastrophe, die nog toeft” <sup>2)</sup>. De Heilige Geest schaamt zich niet onder de Schrift te staan, zegt Calvijn. Hij heeft onze pen en onze inkt gebruikt en gezorgd voor de geboortestonde der H.S. Ook daarin is God wakker geweest over Zijn Woord. (Jer. 1 : 12). Ik weet, dat deze beschouwing over Schrift en Openbaring de Steen des Aanstoots is voor velen. Barth wil de ergernis bewaren, maar hier is ze. Het Evangelie is niet naar den mensch, ook niet in de wijze, waarop het gedocumenteerd voor ons neergelegd is. Over de Gereformeerde Schriftbeschouwing, die in de H.S. directe Openbaring ziet, zijn vele scherpe critieken geschreven. Men heeft er talloze caricatuurteekeningen van gemaakt, die niet steeds vrij zijn van wat Huizinga in zijn „Schaduwen van morgen” noemt „boosheid van oordeel”. Er is voor die gangbare grimmige felheid tegen de H.S. als directe Openbaring allerminst reden. Niet alleen is heel wat zwaar historisch-critisch geschut van vroeger tot zwijgen gebracht vaak door een stukje papyrus, hetgeen nog geschiedt <sup>3)</sup>, maar er is bovendien naar waarheid geen Schriftbeschouwing, die den hoogmoedigen mensch, die over de Openbaring wil „verfugen”, zóó knakt en terneerslaat als de Gereformeerde, die zonder reserve het = teeken plaatst tusschen Schrift en Openbaring. Op dit standpunt blijft niets anders over als een Samuelhouding, die stamelt: Spreek Heer, Uw knecht hoort. Van afgoderij met den letter, van het juk van een papieren Paus, waarvan Lessing sprak, is hier allerminst sprake. Zeker, een verkeerde ijver voor de Goddelijkheid van de H.S. kan daartoe leiden en deze staat historisch voor ons in de Formula Consensus van 1675, met haar theopneustus tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa. Hier is een miskenning van den menschelijken factor aan het woord, die het zuiver menschelijke vergoddelijkt en van de H.S. een direct hemelsch dictaat maakt. We staan hier echter ook niet voor een afbouw, maar voor een verval der orthodoxie. Niets anders als een ernstige afbuiging van de lijn der Gereformeerde Schriftbeschouwing biedt ons de Formula Consensus. Reeds het simpele feit, dat alle autographa verloren zijn en de ons resterende codices tal van varianten hebben, spreekt boekdeelen. Geen enkel geesteskind van Calvijn zal er ook maar een moment aan denken, deze Formula Consensus te verdedigen op dit punt. Wanneer J. A. Cramer zegt, dat zij niet in den geest van Calvijn is <sup>4)</sup>, zal iedere Gereformeerde, ook de zoogenaamde „Neo-Calvinist” hem dat van harte

---

<sup>1)</sup> Maar gelijk het menschelijke in Christus, hoe zwak en nederig ook, toch van het zondige vrij bleef, zoo is ook de Schrift sine labe concepta. Bav. Dgmtk. I, 460.

<sup>2)</sup> A. Kuyper, De Hedendaagsche Schriftcritiek, 1881, pg. 16.

<sup>3)</sup> Men zie het geciteerde van Dibelius over het fragment van het vierde evangelie uit de John Rylands Library.

<sup>4)</sup> De Heilige Schrift bij Calvijn, Utrecht, 1926, pg. 126.



toestemmen. Het kenmerkende van Calvijns houding tegenover de H.S. is juist zijn groote ernst, die hij maakt om goddelijke en menselijke factor ongerept te bewaren en te handhaven. Hij vlecht ze onophoudelijk door elkander en houdt aan beide elk moment consequent vast. Calvin doet dat menigmaal met zulke sterke accenten, dat het menselijk denken daarbij onmiskenbaar onder een sterke spanning komt te staan. Er zijn bij hem zulke krasse uitspraken over de divinitas der H.S. en het auteurschap des Heiligen Geestes, dat men het gevoel krijgt, dat een zelfstandige menselijke actie ernstig in gedrang komt. Let men daar alleen op of te eenzijdig, dan is het wel begrijpelijk, dat velen met R. Seeberg <sup>1)</sup> en anderen in Calvin den „Urheber" willen zien van de Oud-Protestantsche mechanische inspiratieleer.

Toch is dit beslist onjuist. Voor Calvin is de Schrift allermint een soort christelijke Koran, gelijk Kampschulte <sup>2)</sup> het heeft willen voorstellen. Tegenover de zoo sterk geaccentueerde uitspraken over de divinitas der H.S., staan er zeer vele, waarin hij aan de Bijbelschrijvers een groote mate van zelfstandigheid toekent <sup>3)</sup> en aan hun intellect en wilsleven een belangrijke plaats inruimt. Dit geschiedt weer met zulk een ruime vanzelsheid, en met zulk een sterk accent, dat de lezer al de spanning voelt van de geponeerde goddelijkheid der H.S. Het is onjuist in deze spanning een tegenstrijdigheid te zien, waarbij het een het andere uitsluit en haar voor Calvin met Cramer te willen oplossen door de voorstelling, dat Calvin zijn inzichten over de vrijheid en zelfstandigheid der Bijbelschrijvers nog kleepte in den vorm van de oude mechanische inspiratietheorie <sup>4)</sup>. Calvin handhaaft rustig en consequent beide, én het volstreckte auteurschap van den Heiligen Geest én de vrije activiteit der menselijke auteurs. Het argument, dat dit standpunt gebrek aan logica zou verraden, waarvan men zich wachte Calvin te beschuldigen, gelijk Cramer oordeelt (pg. 125), treft geen doel. Het is volkomen waar, dat dit ongerept handhaven van Goddelijke en menselijke factor *supra rationem* gaat en door ons menselijk denken niet ten volle is te volgen, maar dit pleit veeleer vóór dan tégen deze beschouwing. Terecht merkt De Groot hier tegen Cramer op, dat de theologie nu eenmaal geen wetenschap is, „wier waarheden voor het menselijk denken kunnen worden gerechtvaardigd" <sup>5)</sup>.

Calvin zelf is zich daarvan steeds diep bewust geweest en heeft daarmee altijd grooten ernst gemaakt. Aan Laelius Socinus schrijft hij daarover in een ontroerende eenvoud de volgende voor onzen tijd zeer actueele confidentie:

„Wat mij aangaat, ik heb steeds een afkeer gehad van paradoxen en schep in spitsvondigheden in het minst geen behagen. Daarentegen is er niets, dat mij ooit beletten zal om openlijk te belijden, wat ik uit het Woord van God heb geleerd. Want in de school van dien leermeester wordt ons niets medegedeeld, dan wat nuttig is. Derhalve is dit de eenige

<sup>1)</sup> Lehrbuch der Dogmengeschichte-, IV, pg. 566.

<sup>2)</sup> Johann Calvin, 1869, I, pg. 260 v.

<sup>3)</sup> Zie A. G. Honig, Om Gods Heilig Woord, Kampen 1928.

<sup>4)</sup> Zie Cramer, t.a.p. 125.

<sup>5)</sup> D. J. de Groot, Calvijns opvatting over de inspiratie der Heilige Schrift, 1931, pg. 160.

regel mijner wijsheid, waaraan ik ook in de toekomst trouw zal blijven: rust te vinden in Zijn eenvoudige leering" <sup>1)</sup>).

Ten opzichte van de theopneustie der H.S., is Calvijn ook steeds aan deze woorden trouw gebleven.

De Gereformeerde theologie van heden begeert met Kuiper en Bavinck, den grooten hervormer van Genève te volgen ook in zijn gedachten over de H.S. Wat zij gewoon is onder den naam „organische inspiratie" aan te duiden <sup>2)</sup>, is in beginsel wat we reeds bij Calvijn als het kenmerkende aantreffen: de handhaving en de dooreenvlechting van goddelijke en menselijke factor in de H.S.

Met beide wil zij onverbiddelijk ernst maken. Dat beteekent voor naar, dat ze naar twee zijden front moet maken en zich te hoeden heeft voor twee klippen. Er is hier een parallelie met de Christologie, die zich een weg moest banen tusschen de bedreiging van het Nestorianisme en die van het Eutychianisme heen. Ook aan de H.S. kan men tekort doen door Nestorianisme en Eutychianisme. De 19de eeuw met haar historische critiek heeft het Nestorianisme consequent toegepast op de Schrift en het goddelijke en menselijke gescheiden. Door een steeds verder gaande inkrimping en beperking van de inspiratie van woord tot zin, van zin tot gedachte, van gedachte tot het specifiek religieus-ethische en van daar tot den heilsinhoud enz., liet ze tenslotte alle inspiratie los. Daarmede werd het goddelijke losgemaakt van de Schrift. Dit Nestorianisme tegenover de H.S. is noodlottig voor de theologie, daar het de deur wijd openzet voor menselijke willekeur.

Scheiding tusschen het goddelijke en menselijke in de Schrift is onmogelijk. Daarvoor zijn beide te zeer saamgeweven en ineengevlochten. Bavinck heeft meer dan eens gewezen op het Nestorianisme tegenover de Schrift en haar bedenkelijke gevolgen, ook ten aanzien van natuur en geschiedenis, waarbij het gezag der Schrift geheel wordt prijsgegeven <sup>3)</sup>.

Het Eutychianisme tegenover de Schrift is heel wat minder gevaarlijk dan het Nestorianisme. Dit laatste blijft h e t kwaad, waartegen vóór alles gewaakt moet worden. Ook de Barthiaansche theologie met haar goddelijk „Vorbehalt" tegenover de H.S. en haar uitspraak inzake de relativiteit aller menschenwoorden, blijft in dit Nestorianisme tegenover de Schrift bevangen. Merkwaardig in dit verband is wel, dat Prof. Haitjema de Schrift bedreigd ziet door Eutychianisme en wel van de zijde der Gereformeerden <sup>4)</sup>. Hij ziet reeds in de 17de eeuwsche onderscheiding

---

<sup>1)</sup> Corp. Reform. XLII kol. 230. Ego certe, si quis alius, semper a paradoxis abhorruí et argutiis minime delector. Sed nihil me unquam impedit quin profitear ingenue quod ex Dei verbo didici. Nihil in eius magistri schola nisi utile traditur. Illa mihi unica est, perpetuoque futura est, sapiendi regula: in simplici eius doctrina acquiescere. Geciteerd bij de Groot, pg. 1 met de vertaling.

<sup>2)</sup> Een nadere definitie van deze „organische inspiratie" bij Bavinck, Dgmtk. I, 464.

<sup>3)</sup> Zie H. W. v. d. Vaart Smit: Bavincks Schriftbeschouwing in O.E.V. 1933, VIII, pg. 52. Voorts Bav. Verz. Opstellen, 1921, pg. 13.

<sup>4)</sup> Het Woord Gods en de Bijbel, O.E.V. 1933, pg. 193: „En de vergoddelijking van het menselijke is in de bedeeling des Geestes een even jammerlijke ketterij als het Eutychianisme ten aanzien van de twee naturenleer van Christus.

tusschen auctoritas historica en normativa duidelijke symptomen van de verzakelijking van het begrip autoriteit, „zóó dat de levende persoon des H. Geestes niet meer de eerste en laatste Drager van deze autoriteit is, doch de Bijbelteksten als zoodanig het geworden zijn”<sup>1)</sup>.

Tegen de hier geconstrueerde tegenstelling — de kwestie van de waarde der onderscheiding van auctoritas historica en normativa laten we rusten — tusschen de levende persoon des H. Geestes als autoriteit en de Bijbelteksten als autoriteit, hebben we ernstige bedenking. Deze tegenstelling is valsch in zooverre daar iets meer mee bedoeld wordt dan het ongeestelijk opereeren met Schriftplaatsen, wat blijkbaar toch de bedoeling is. Calvijn wil van zulk een tegenstelling niet weten, maar wijst met nadruk in het door ons reeds tegen Barth vermelde hoofdst. IX van Boek I er op, dat God Zijn Geest verbonden heeft met Zijn Woord niet maar voor een oogenblik maar in c o n t i n u ï t e i t, zoodat hij daar van den H. Geest in Diens verhouding tot de Schrift spreekt van een s i b i p e r o m n i a c o n s t a r e, gelijk we zagen. Als de H. Geest Auteur is van de Schrift, dan beteekent dat inderdaad in alle ernst, dat de Bijbelteksten autoriteit voor ons hebben. Men zegge niet terstond, dit is afgoderij plegen met den letter, hier is een vergoddelijking van den menschelijken factor. De Gereformeerde visie, die aan Bijbelteksten autoriteit toekent, is heel ver verwijderd van wat de Formula consensus wil. Dit is meer dan eens van bevoegde zijde uiteengezet. Het geloof, dat de H. Geest tot in het neergeschreven woord werkzaam is geweest, „is heel wat anders dan de afgesleten bewering, dat 't aankomt op elk verbindingswoordje en klinkertje en puntje”, aldus terecht Brussaard<sup>2)</sup>. Dat is een ongeestelijke anatomie, die tekort doet aan de verschuldigde eerbied voor de Schrift als het Woord Gods. Zoomin als een geamputeerd been op de tafel van een chirurg nog zijn eigenlijke beteekenis bezit, zoomin een Bijbelwoord uit zijn zinsverband gesneden. Het gaat om het woord als zin en rede, in de verbondenheid en de gemeenschap met het geheel van het redebeleid<sup>3)</sup>. Maar daar moeten we dan ook allen ernst mee maken. Daaruit moeten we ook de stuwkracht ontvangen voor den moeizamen arbeid der tekstcritiek, om temidden van varianten, den wezenlijken zin der Schrift te zoeken. Alle aandrang naar onderzoek van de menschelijke zijde der Schrift moet daaraan ontspringen en daarvande zoo noodige toewijding en ernstige nauwgezetheid ontvangen. Juist de Gereformeerde visie op de Schrift prikkelt tot rusteloos toegewijd onderzoek van heel dat wijde veld van de zuiver menschelijke kant der Schrift en zij acht daarbij geen enkel plekje gronds waardeloos. Gedreven door het geloof in het „dictante Spiritu Sancto”, acht zij het heilige roeping om geen enkel onderdeel der bibliologische vakken te verwaarlozen. Zij stelt echter aan heel dat breed en wijdvertakte onderzoek één voorwaarde, dat zij n.l. niet met werkhypothesen mag opereeren, die het goddelijk karakter der Schrift aantasten. Op dit punt is de Gereformeerde Schrift-

---

<sup>1)</sup> O.E.V., t.a.p. 202.

<sup>2)</sup> Gereformeerde Beschouwing over Schriftgezag, Utrecht, 1919, pg. 36.

<sup>3)</sup> Zie J. Woltjer, Het Woord, Zijn oorsprong en Zijn uitlegging, 1918, pg. 5, 9.



beschouwing onvervaardig 1). Zoolang dit niet geschiedt, juicht zij alle onderzoek naar den menschelijken factor toe.

Het wil ons voorkomen, dat een waarschuwing voor Eutychianisme, voor vergoddelijking van den menschelijken factor bij de Schrift, voor deze Schriftbeschouwing tamelijk overbodig is. Gelet op de menschelijke zwakheid en de neiging van het zondige menschenhart om boven Gods Woord zich te verheffen in plaats van ootmoedig er onder te buigen, is een voortdurend vermaan tegen Nestorianisme, op de Schrift toegepast, veel meer op zijn plaats. Wie uit eigen verootmoedigende ervaring en omgang met de Schrift weet, wat een moeite het kost om God steeds en immer waarlijk God te laten, zal dit niet betwisten. Prof. Haitjema's vrees en waarschuwing voor vergoddelijking van den menschelijken factor hangt ten nauwste samen met zijn voorliefde voor de Barthiaansche gedachte van de verticale lijn der Openbaring. Hier komt naar onze meening de continuïteit tusschen H. Geest en Bijbeltext in gedrang. Vreest Prof. Haitjema voor Eutychianisme, wij vreezen bij de door hem geconstrueerde tegenstelling tusschen de autoriteit van de levende persoon des H. Geestes en die van den Bijbeltext, een tendenz naar Nestorianisme, naar scheiding tusschen goddelijk en menschelijk element. Trouwens bij deze verticale lijntheorie komt het werk des H. Geestes in Zijn continuïteit in gedrang. Aan de horizontale lijn in de Openbaring wordt tekort gedaan.

Boissevain heeft hierop tegen Prof. Haitjema in ander verband en wel inzake de verhouding van Openbaring en Cultuur ook den vinger gelegd 2) en wees er op, dat men van een verticale lijn dient te spreken, „die van af het raakpunt een horizontale stand aanneemt” 3).

Wij achten dit juist en ten opzichte van de inspiratie beteekent dit, dat de verticale lijn des H. Geestes bij het contact met het menschelijk woord, een horizontale stand heeft ingenomen. Dit behoedt juist het Schrift geworden Woord Gods voor kortsluiting en houdt het duurzaam levendig en krachtig.

Is zoo de Schrift het Woord Gods niet in den bliksem van het moment,

1) Daarom verworpt zij ook de vergelijking tusschen de Schrift en de rechtvaardigmaking uit het geloof bij den geloovige, gelijk F. M. Th. Böhl dat doet, Eltheto, 81ste Jrg., Juni 1927, pg. 268: „Want bij den gerechtvaardigde en geloovige is geen zuivere scheiding mogelijk tusschen het innerlijke leven en de uiterlijke beperktheid, die ook in zijn nieuw leven telkens weer aanleiding wordt tot misverstand, vergissing, dwaling en zonde”. Nadere ontleding is niet mogelijk. „Het innerlijke leven is er, ondanks alles” .... Zoo staat het volgens Böhl ook met de H.S. „Men mag niet meer beveiligingen eischen dan God aan deze oorkonde heeft willen geven. Het innerlijke leven is er, wij gevoelen het, wij beseffen het .... al is het ook in dit geval weer gekluisterd in de boeien van het aardsche, het onvolmaakte ....” Op dit standpunt is van een eigenlijke inspiratie geen sprake meer. Zij is ingeruild voor illuminatie en het conflict tusschen ouden en nieuwen mensch ook overgebracht op de Schrift.

2) W. Th. Boissevain, Openbaring en Cultuur, O.E.V. 1933, pg. 291.

3) T.a.p. 296. De verticale theopneustiebeschouwing van Barth, waaraan die van Althaus gelijk is, beteekent een consequent Nestorianisme tegenover de goddelijke en menschelijke zijde der H.S. Althaus ziet de H.S. ook als een „Paralele zur Christologie” Z.f.S. Theol., 2 Jhrg. 1924, pg. 314. Hij past daarbij ook consequent zijn kenosis-theorie toe, waarbij de menschelijke zijde wordt prijsgegeven aan het historisch-critisch onderzoek en dit als wenschelijk wordt gezien. Zie Grundriss I, 1933, pg. 25. Die letzten Dinge<sup>3</sup>, 1926, pg. 88. De Gereformeerden willen de parallelie evenzeer accepteren, maar handhaven daarbij het *sine labe concepta*. Men zie voor de Schriftleer van Barth en Althaus, B. J. de Klerk, Vorme en Karakter van die Biblisisme, 1937, pg. 188—209.

maar blijft het dat duurzaam, dan hebben we ons ook bij den voortduur aan haar gezag te onderwerpen. Over omvang en aard van het Schriftgezag in Gereformeerden zin, heerscht nog steeds veel misverstand. Met dit gezag is allerminst bedoeld, als zou de Schrift een soort vademecum voor alle wetenschappen zijn. Zij is niet een Real-Encyclopaedie en evenmin een wetenschappelijke dissertatie en wil dat ook niet zijn. Als handboek voor eenige tak van wetenschap laat zij zich niet gebruiken. Het woord van Augustinus: *Christianos facere volebat, non mathematicos*, aanvaardt iedere Gereformeerde van harte. Al spreekt de Schrift over de sterren en den hemel vele malen, zij doceert geen astronomie. Haar geschiedbeschrijving is geen handleiding voor de methodologie der geschiedenis. Dit alles stemt de belijder van het Schriftgezag volmondig toe, maar hij keert zich tegelijkertijd tegen een zoodanig gebruik van Augustinus' woord, dat elk verband tusschen Schriftgezag en wetenschap wil ontkennen. De Schrift spreidt haar licht uit over heel het leven en zij bevat tal van uitspraken, die van principieele beteekenis zijn voor de wetenschap. Het al of niet aanvaarden van het Schriftgezag doet de mannen der wetenschap uiteengaan, zoodra zij van de feiten en de verschijnselen overgaan tot de deductie en een levensbeschouwing gaan opbouwen. De grondprincipia over den mensch en over heel den kosmos liggen in de Schrift en als zoodanig heeft zij gezag ook voor de wetenschap. Het Schriftgezag echter is steeds religieus van aard. Het eischt geen cadavergehoorzaamheid. Het komt niet als een bulderend commando voor de troep tot ons. Het vordert geen sacrificium intellectus, gelijk veelal beweerd wordt, maar het werkt zedelijk en grijpt het hart des menschen aan, waar de uitgangen des levens zijn. De autoriteit der Schrift is goddelijk en daarom van alle ander gezag principieel onderscheiden. Daarom roept zij „om zich zelve tot erkenning en heerschappij te brengen, niemand te hulp. Zij heeft den sterken arm der overheid niet noodig. Zij behoeft den steun der kerk niet. Zij roept het zwaard en de inquisitie niet op. Zij wil niet heerschen door dwang of geweld. Zij wil vrije en gewillige erkenning”<sup>1)</sup>.

Achter de vele verwarde theologische discussies in onze dagen, staat centraal het Schriftprobleem, dat alles beheerscht. Daarbij gaat het tenslotte over de vraag of een mensch buigen zal voor God dan wel voor zich zelf. De Openbaring wordt als *S c h r i f t* niet verzakelijkt, zoomin als Goethe en Schiller verzakelijkt worden, nu zij alleen maar meer tot ons kunnen spreken door hun op schrift gestelde gedachten.

We staan hier voor het wonder van menschenlijke schrift, waardoor deze grooten blijven spreken tot iedere generatie. Door het schrift blijven zij actueel<sup>2)</sup>. Het is de Gereformeerde Schriftbeschouwing, die bij uitnemend-

<sup>1)</sup> Bavinck, Dgmtk. I, 493.

<sup>2)</sup> Zie Bilderdijs zang op het wonder der geschreven taal, waarin hij zingt:

„De spreker ging voorbij; zijn adem is gebleven:  
Hij stierf; zijn adem leeft, zijn ziel kleeft vast op 't blad;  
Ja teelt zich-zelve voort, om 't aardrijk door te zweven;  
Vermaant, getuigt, beveelt, in d' enklen vederspat.  
O, Hemelgift der Taal, gij band der Stervelingen!  
Verlichaamd slaapt ge in 't schrift; men roept U, en ge ontwaakt,  
Om aarde en oceaan en eeuwen door te dringen:  
Ja stift en beitelslag maakt steen en graf bespraakt”.

Geciteerd bij A. Kuyper, Bilderdijs in zijn nationale beteekenis, 1906, pg. 79.

heid zorg draagt voor de actualiteit van het Woord Gods, wyl zij die actualiteit niet wil opheffen, storen en verhinderen door tusschen de Openbaring Gods en den mensch een verwarde en feilbare traditie als een soort sprookjesmagazijn te stellen.

Hier gaat het mes diep snijden. Is de Schrift waar of is zij niet waar, dat is de centrale vraag. Is ze waar, dan heeft de historische critiek geen recht. Is ze niet waar, dan geve men aan de historische critiek ook het volle pond en hange niet voor den religieus-ethischen inhoud der Schrift een bord met opschrift: *verboden toegang*. Afgezien nog van de onmogelijkheid om de grenzen tusschen religieus-ethischen en niet religieus-ethischen inhoud der Schrift vast te stellen, blijft de waarheidsdrang in den mensch onbevredigd bij een zoodanige veiligstelling tegen de historische critiek. Het woord van Augustinus: *Beata vita est gaudium de veritate* (Conf. X, 23), blijft ook hier van kracht. De waarheid kan alleen gelukkig maken. De Gereformeerde Schriftbeschouwing zegt, dat ze niet is aan den kant der moderne Religionsgeschichte, maar aan den kant der H.S. met haar normatieve Openbaring.

Met deze geloofstelling staat ze tamelijk eenzaam tegenover een machtig front van tegenstanders. Maar ik geloof, dat die bij haar zijn, meer zijn dan die tegenover haar staan. Aan haar zijde staan 18 eeuwen belijdenis der kerk. Aan haar zijde staan de apostelen. Dat is veel. Aan haar zijde staat Jezus, die gezegd heeft, dat de Schrift niet gebroken kan worden en die Zich tegenover duivel, mensch en God beroepen heeft op de Schrift.

Aan dat mysterie der Schrift als directe Openbaring, houdt de Gereformeerde theologie ootmoedig vast. Niet als een conclusie, ontsprongen aan onze behoefte aan gezag in religie, om aldus een versterkte stelling te hebben, waarbinnen men zich kan dekken tegen alle aanvallen, gelijk het vaak is voorgesteld <sup>1)</sup>. Dat zou tenslotte een verwerpelijk subjectivisme zijn. Uit onze gezagsnorm- en waarheidsbehoefte, hoe werkelijk zij ook zijn in ons leven, mag men nimmer een absoluut gezag, een absolute norm en waarheid construeeren. Dan blijven we nog weer in den vicieuze cirkel der menschelijke subjectiviteit, waarbij de mensch de maatstaf aller dingen blijft.

Nee, de zekerheid aangaande de Schrift als het geïnspireerde Woord van God, is een innerlijke religieuze gebondenheid, die naar het Woord van Calvijn, ontstaat *ab interiori Spiritus sancti testificatione* (Inst. I, 7, 4). Het is dat getuigenis, dat de oogen opent voor de divinitas der H.S., zoodat wij de openbaring van God Zelf als een realiteit ervaren (*ipsius Dei numen illic intueri*, Inst. I, 7, 5; 8, 1).

Calvijn zelf is van deze dingen het bewijs en als zoodanig trilt in genoemde uitspraken iets na van wat hij zelf ervaren heeft.

Men heeft Calvijns strenge inspiratieler wel willen verklaren uit den Franschen geest met zijn hang naar het systematische en wetmatige (Seeberg) of uit den invloed van het humanisme (Lang), maar dit is

---

<sup>1)</sup> Zoo Gunning in „Geloof en Critiek”, die de orthodoxe verdediging van de onfeilbaarheid der Schrift verklaart uit de begeerte naar een vast en afgerond systeem, uit het verlangen naar een vesting binnen welke men zich als het ware na elken uitval, ook als men geslagen is, kan terugtrekken”. Geciteerd bij K. H. Miskotte, Johannes Hermanus Gunning, pg. 103.



onjuist. Een vergelijking van de drie verschillende uitgaven der Institutie wijst uit, dat Calvijs inspiratiebegrip door innig leven en contact met de Schrift, steeds meer is verdiept en uitgebouwd geworden <sup>1)</sup>. Calvijn kon tenslotte niet anders van de Schrift getuigen als hij gedaan heeft. Een inspiratie is daarom geen verklaring van de Schrift en dus eigenlijk ook geen theorie; maar zij is en behoort te zijn een geloovige belijdenis van wat de Schrift aangaande zichzelf getuigt, merkt Bavinck treffend op. (Dgmtk. I, 461). Calvijn heeft het aldus begrepen. Zijn inspiratiebegrip is een geloovige belijdenis, waarvan hij bijv. in Inst. I, 7, 5 op indrukwekkende en kinderlijke wijze spreekt. „Wij onderwerpen ons oordeel en verstand aan de Schrift, daar deze boven alle toetsing en oordeel verheven is. En dat doen wij niet, gelijk enkelen somtijds een onbekende zaak aanvatten, die hun, zoodra ze die doorzien hebben, weer mishaaft. Maar (we doen 't), omdat wij bij ons zelf terdege ons bewust zijn, dat we de onoverwinlijke waarheid in haar hebben” <sup>2)</sup>.

Wel zeer smartelijk steekt, tegenover deze kinderlijk ootmoedige onderwerping aan de Schrift bij Calvijn, de historisch-critische houding der hedendaagsche theologie af, die de Schrift tenslotte onderwerpt aan het getuigenis van den menschelijken geest. Tengevolge daarvan woedtereen crisis in de moderne theologie, die door de dialektische theologie niet bezworen is, maar veeleer in al haar verschrikking en hevigheid gedemonstreerd. Het is de crisis van een tragisch subjectivisme, dat de waarheid der Schrift minimaliseert, reduceert en relativiseert, waarbij de *f i d e s q u a e* opgeofferd wordt aan de *f i d e s q u a*. Het tragische van deze situatie heeft menigeen beseft. Ik denk aan Roessingh. Hij heeft geworsteld met het probleem van de verhouding tusschen autonomie des geestes en de historische openbaring. Reeds in 1916 schreef hij, dat ook aan vrijzinnige zijde de kwestie van het Schriftgezag te eeniger tijd nog wel eens weer ter sprake zal komen <sup>3)</sup>. Anderzijds wees hij het toch ook weer af het geloof te bouwen op historische feiten, maar zocht hij den grond van het geloof in „de diepten van eigen geest”, in het logisch-eeuwig geldige”. Van dat standpunt zegt hij in „Geloof en Geschiedenis”, 1920 (Verz. W. II, 309): „Dat is het radicalisme der modern-gerichte theologie, gelijk ze van de 17de eeuw af langzaam groeiende is. Dat is die autonomie des geestes op alle gebieden des levens, die ons èn in de werkelijkheid èn in het denken voor zulke zware vragen stelt”. Inderdaad stelt dit standpunt zware vragen, ja onoplosbare ten aanzien van het Schriftgezag. Autonomie des geestes en Schriftgezag kunnen hier moeilijk tot elkander komen. Het water is veel te diep tusschen beide en bruggen kunnen hier niet worden gebouwd. Daarvoor zijn de afstanden te groot. Naar onze meening is er maar één weg: dat wij prijsgeven de autonomie des geestes en met Calvijn in alle ootmoedigheid ons oordeel en verstand aan de Schrift onderwerpen.

Wie binnen den tempel van de Schrift, de fakkels der menschelijke rede slingert, zal — gelijk eens Titus den tempel te Jeruzalem —, ondanks alle voorzorgsmaatregelen, ook dezen tempel in vlammen zien en met den tempel zijn inhoud.

<sup>1)</sup> Zie De Groot, t.a.p. 53—68.

<sup>2)</sup> Institutie, (ed. Kuyper).

<sup>3)</sup> Zie Hervorming 1916, no. 23.

Tengevolge van de crisis rondom Schrift en Openbaring, is de situatie op theologisch gebied ontstellend verwarrend. Velen zeggen in vertwijfeling: „Wie zal ons het goede doen zien?” Geen wonder, wanneer de Schrift, waaruit ik tenslotte alleen kan weten, wie Jezus Christus is, wie de Heilige Geest is, wie ik zelf als arm zondaar ben, onder het zware geschut van Religionsgeschiede en historische critiek een modern slagveld gelijkt, waar alles uiteengerafeld, losgewoeld en in puin geschoten is, wat eeuwen lang stond als eenige troost in leven en sterven.

Zijn werkelijk de historisch-critische bezwaren de hindernis voor velen om te komen tot de aanvaarding van het Schriftgezag? Wij gelooven van niet. Ook al zou aan het wetenschappelijk front het laatste geschut der historische critiek tot zwijgen kunnen worden gebracht, dan zou daarmee het pleit voor het Schriftgezag geenszins gewonnen zijn.

Het verzet tegen de Schrift als Gods Woord zit dieper. De strijd tegen het gezag der H.S. is van ethischen aard. Dit is noch gezegd, noch bedoeld om over personen te oordeelen, hetgeen ons niet toekomt. Ieder mensch, ook de Schriftgeloovige, verzet zich telkens weer tegen die Schrift, omdat zij den mensch oordeelt in al zijn gedachten en heimelijke excursies. Zij stopt aller mond en stelt de geheele wereld voor God verdoemelijk. Dat is een conceptie, waartegen ieder mensch zich nog stuiptrekkend verzet.

De vraag of de Schrift Goddelijk gezag voor ons heeft, is tenslotte een religieuze vraag, die buiten alle wetenschappelijke discussies om door een ieder van ons wordt beantwoord van uit het hart. Hier heeft ieder zijn verantwoordelijkheid. Wie deze vraag bevestigend beantwoordt, spreekt daarmee niet uit, dat voor hem alle moeilijkheden zouden zijn opgelost. Dat zou eigenlijk al zeer ongerijmd zijn. Een theologie, die voor het menschelijk denken geen moeilijkheden meer biedt, is geen theologie meer. Gods Getuigenis is in elk onderdeel wonderbaar en laat het menschelijk denken telkens met onopgeloste vragen zitten.

Wie het Schriftgezag eerst wel aanvaardt als alle moeilijkheden zijn opgelost, zal er nimmer toekomen. Maar zulk een eisch stelt men nergens. Wij denken, spreken, zien en eten, terwijl in al deze dingen werelden van geheimen onopgelost voor ons liggen.

Tenslotte beslist niet het hoofd, maar het hart over onze verhouding tot de Schrift. In de verwarde theologische discussies van onzen tijd, doen we goed dit niet te vergeten. In 't hart zijn de uitgangen des levens en daar gaan ook de wegen in de theologie uiteen. Iemands houding tegenover de Schrift wordt daar en niet in een academische gehoorzaal, onder een wetenschappelijke discussie, definitief bepaald. Het Schriftgezag laat zich daarom ook niet wetenschappelijk bewijzen, maar evenmin wetenschappelijk ontzenuwen. Om de Schrift en haar inhoud gingen vroeger de menschen uiteen en gaan zij nog uiteen. Zooals de Schrift werkt, werkt geen ander menschelijk geschrift. Zij dwingt tot het openbaar maken van de gedachten des harten. Hierin straalt ongewild haar majesteit uit. Er is de laatste decennien over heel de linie der theologie een terminologische wending naar de orthodoxie merkbaar. Dat is verheugend, insooverre het getuigt van een zoeken naar vastheid, maar het kan ook zijn gevaren van misverstand meebrengen, gelijk in onzen tijd. In schijnbaar toenaderende terminologie, bedoelt men in menige theologische discussie heel iets anders. Dat is bedenkelijk, wijl het zoo licht

verwarring schept, waaraan wij waarlijk in onzen tijd geen behoefte hebben. Om tot klaarheid te komen in de theologische verhoudingen, moeten wij ons bezinnen over de Schrift, want dat is het probleem.

De H.S. blijft het slagveld, waarop de groote principieele strijd wordt gestreden. Ik zie daar geen honderd partijen, maar temidden van alle verwarring en verdoling, gebrekkige opstelling en verkeerde strijdwijze, tenslotte maar twee, waarvan de eene de divinitas der H.S. aanvaardt, de andere de H.S. neerhaalt in de sfeer van het menschenlijke.

Wat Goethe eenmaal zeide van de worsteling der kerk, geldt ook van de worsteling om de Schrift:

Zwei Gegner sind es die sich boxen,  
Die Arianer und die Orthodoxen,  
Durch alle Säcla dieselbe Geschichte,  
Sie dauert bis zum jüngsten Gericht.

IJ 1st.

Dr. N. J. HOMMES.

---

## Kroniek.

Toen de vorige Kroniek Uw tafel bereikte, was de Groningse benoeming van Dr. Fokkema al bekend. Zij mocht niet baten: de benoemde bleef zijn werk ten bate van de zending getrouw. Nog geen nieuw drietal werd bekend. Er werden protesten gehoord over deze zóveelste ethische benoeming, zou de synode hun gehoor geven?

De achter ons liggende weken zijn een tijd geweest van academie-lezingen en van predikantenvergaderingen. De stroom lezingen kwam eerst. Nederlands Protestantse theologen luisterden naar pater Erich Przywara S. J., die met zijn voorzichtig-doortastend betoog over „Het dogmatische wezen van het Katholieke” de universiteiten afreisde. Een op zichzelf staande en voor velen wel aanvaardbare uiteenzetting van de analogia entis sloeg plotseling, halverwege de lezing, om in een forse verdediging van het R.K. dogma. — Utrecht had haar tijd nog het drukst bezet. De N.C.S.V. hield daar 15—19 Februari een Universiteitsweek, „niet om mensen te bekeren, maar om te bereiken, dat iedere student zich reken-schap geeft van de grote levensvragen in dezen tijd.” Avond aan avond heeft een volle Aula geluisterd naar de voordrachten van prof. mr. P. Scholten, prof. Rengers Hora Siccama, prof. Aalders, prof. Gerretson, dr. Visser 't Hooft en mr. Stufkens. Aan lezingen over vragen van levensbeschouwing is in ons gespecialiseerde universiteitsleven voorzeker behoefte. In Leiden worden al sinds vier jaren, in navolging van Groningen, voordrachten onder den algemenen titel „Studium Generale” gehouden. Dit jaar sprak prof. van der Leeuw op drie avonden over Gemeenschap, Gezag, Geloof. Zelfs Delft blijft niet achter! „De komst van het Christendom” was het onderwerp, dat prof. Sizoo er in drie avonden behandelde. In deze richting kan niet genoeg gewerkt worden.

Een andere instelling, die echter alleen de theologische studenten ten goede komt, mag ook weer met vreugde vermeld worden: de uitwisseling van theologische hoogleraren aan de verschillende universiteiten, reeds enigen tijd toegepast, nu voortgezet door de colleges van prof. Heering eind Februari in Groningen. Deze uitwisseling kan de intense beoefening der Nederlandse theologie slechts ten goede komen. — Het contact tussen studenten van verschillende universiteiten werkt in dezelfde richting. Van vrijzinnige zijde werden hiertoe



de studenten ter conferentie bijeen geroepen. Daar, in Bentveld, werd besloten een vereniging van vrijz. theologen op te richten, welke ook in locale werkverbanden arbeiden zal.

Nog een intermezzo volgt: de Liturgische conferentie in Hemmen, waar nu eens de predikanten luisteren naar het woord van een organist, L. Mens; maar waar tussen de lezingen de liturgische praktijk niet vergeten wordt. Maar dan is de reeks Predikantenvergaderingen reeds begonnen, geopend door de Gereformeerde. De Ned. Hervormde, de Vrijz. Hervormde, Lutherse en Doopsgezinde predikantenvergadering, die van den Kring van Vrouwelijke Predikanten, van den Bond van Nederlandse predikanten, van de Moderne Theologen volgen. Gij kunt hier geen bont relaas verlangen. Het moge opvallen, dat eigenlijk alleen de gereformeerden zich aan de bespreking van strikt dogmatische vragen hielden. Bij de meesten bracht het programma systematische en praktische referaten. Vragen van kerkorde en liturgie waren telkens aan de orde, echte „tijdsvragen” echter zelden. Over „Evangelieverkondiging in dezen tijd”, de moeilijkheden van catechese, over jeugdbeweging en over de verhouding tot den staat wordt gesproken, de discussie-verslagen verraden echter matheid. Een matheid, die bezinning, maar ook terugschrikken voor de grote actuele bedreigingen kan beduiden. Terwijl, wat de dogmatische referaten en nabesprekingen betreft, de eigenlijke studie veelal reeds in kleinere verbanden lijkt gedaan, waardoor het theologische zwaartepunt daarheen verschuift. Zeker verschuift het zwaartepunt ook in de richting van de enkele kerkelijke bestaansstrijd, die vaak een meer politieke dan strikt theologische kwestie is.

De politiek zal in de komende maanden nog genoeg de aandacht vragen. De kerken zoeken ook hier op de grote vragen het Christelijk antwoord te geven. Twee figuren tekenen zich af. Men kan de tegenwoordige situatie zien als in den grond een aanval op de Christelijke belijdenis; dan zal men de dreigende machten anti-Christelijk verklaren en hen van uit het dogma bestrijden. De andere zienswijze wijst er op, dat de strijd (vergelijk Duitsland) vaak tot de diepten van het Christendom niet doordringt, maar gaat om het behoud van menselijkheid en rechtvaardigheid, schoonheid en waarheid. Die waarden zijn niet steeds uit het Christelijk geloof ontstaan, maar vinden daarin wellicht wel hun krachtigste beschermer. Vanuit deze tweede zienswijze werken predikanten mee aan de beweging Eenheid door Democratie en aan de commissie „Waakzaamheid”, waarin allerlei gezindten samenkomen; vanuit deze zienswijze ook belegde de Vrijz. Chr. Jongeren Bond zijn reeks getuigenisavonden voor geestelijke vrijheid.

Mogen wij uit het buitenland enkel vermelden het heengaan van drie grote theologen. Op 5 April overleed Adolf Deiszmann, hoogleeraar in het N.T. eerst in Heidelberg, dan in Berlijn, en later ijverig medewerker aan de oecumenische beweging. — Tevoren, 17 Februari, was prof. E. Doumergue overleden, de grote Calvijn-kenner. — En 6 Maart prof. Rudolf Otto uit Marburg. Hij behoorde tot de weinigen, die de gehele theologie vermochten te overzien en bijeen te houden; zijn arbeid was baanbrekend op het gebied van het N.T. evenzeer als op dat der godsdienstpsychologie, voor de godsdienstgeschiedenis evenzeer als voor de godsdienstwijsbegeerte. — Door alle politieke waarheidsverdraaiing heen moge zulke oprechte theologie haar banen blijven vinden.

H. J. H.

9-4-'37.

# Leest de uitgaven van Kerkopbouw!

## ● HANDLEIDING VOOR STUDIEKRINGEN

HET GELOOF IN GOD door Prof. Dr. G. v. d. Leeuw (Cursus No. 1) . . . . .	f 0.15
DE RICHTINGEN IN DE NED. HERV. KERK door Prof. Dr A. M. Brouwer (Cursus No. 2) . . . . .	- 0.15
KERK EN JEUGD door Dr. M. C. Slotemaker de Bruïne (Cursus No. 3) . . . . .	- 0.15
INTERNATIONALE VRAGEN door Ds. J. B. Th. Hugenholtz en Dr. J. C. Wissing (Cursus No. 4) . . . . .	- 0.15
JEZUS EN DE SOCIALE VRAGEN door Prof. Dr. A. M. Brouwer (Cursus No. 5) . . . . .	- 0.15
KERKGENOOTSCHAPPEN BUITEN DE NED. HERV. KERK door Ds. P. de Haas (Cursus No. 6) . . . . .	- 0.15
SECTEN door Dr. J. F. Beerens (Cursus No. 7) . . . . .	- 0.15
REORGANISATIE. Leidraad bij de bestudeering van het reorganisatie-ontwerp, opgesteld namens de Vereeniging „Kerkopbouw” (Cursus No. 8) . . . . .	- 0.15

## ● RAPPORTEN

OPENBARING. De belijdenis des Geloofs. Rapport van de Kerkopbouw-commissie voor „Kerk en Theologie” . . . . .	- 0.65
HET WEZEN VAN DE EEREDIENST. Rapport van de Kerkopbouw-commissie tot bestudeering van het Liturgisch vraagstuk . . . . .	- 0.60
ACTIVEERING VAN GEMEENTELEDEN. Rapport van de Kerkopbouw-commissie tot activeering van gemeenteleden . . . . .	- 0.50

- EVANGELIE EN VOLKSKERK. Een antwoord aan „Kerkherstel” door Dr. O. Noordmans . . . . . - 0.45

- MAANDBLAD „KERKOPBOUW”. Jaarabonnement . . . . . - 1.—

Al deze uitgaven zijn verkrijgbaar in den boekhandel en bij de uitgevers

**BOSCH & KEUNING TE BAARN**

**HET NATIONAALSOCIALISME ALS BEDREIGING VAN DE KERK: DE LES VAN DUITSCHLAND!** door Ds J. J. Buskes Jr. Prijs 45 cent.

In dit boekje van 64 bladzijden laat Ds Buskes aan de hand van voor ieder controleerbare feiten en getuigenissen zien, hoe het Nationaal Socialisme naar zijn wezen het leven van de christelijke kerk bedreigt. Heel duidelijk blijkt, dat in Duitsland tussen Kerk en Staat een strijd getreden wordt, die voor de toekomst van geheel de christelijke kerk van West Europa van de allergrootste betekenis is. Het positieve christendom van het Nationaal Socialisme heeft met het Evangelie van Jezus Christus niets te maken en de bescherming, die het Nationaal Socialisme aan de kerk heeft beloofd en opdringt, betekent de ondergang van de kerk. Het is eenvoudig ongelooflijk, met welke middelen in Duitsland de staat getracht heeft de kerk gelijk te schakelen. Echt een brochure voor „Waakzaamheid”. Van des te grooter betekenis, nu de kerkstrijd in Duitsland in een acuut stadium gekomen is.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

*Vervolg van pag. 2 omslag.*

**Nr 5: WIJ MOGEN NIET!** Bezwaren inzake het oorlogs-vraagstuk weerlegd. Een pacifistisch vademecum door Ds J. B. Th. Hugenholtz, met een voorwoord van Ds J. J. Buskes Jr.

Serie „In de Branding” nr 5. Behandelt in afzonderlijke paragraafjes die elk een geheel vormen, op bevattelijke en originele wijze de verschillende argumenten die in debat plegen te worden gebracht. Prijs ing. / 2.75, geb. / 3.25.

**Nr 6: DE GODSDIENSTIGE GEDACHTE IN DE XXe EEUW,** door Dr G. Horreüs de Haas.

Serie „In de Branding” nr 6. In dit nieuwe boek heeft Dr Horreüs de Haas zijn gedachten over het moderne wereldbeeld, de godsdienstige idee en de vormgeving daarvan samengevat. Achtereenvolgens beschouwt de auteur de Zwitserse, Zweedse, Engelse en Nederlandse theologie en de noodzaak van nieuwe bezinning, het moderne wereldbeeld (physica - biologie - psychologie - sociologie - filosofie), de godsdienstige gedachte en de godsdienstige vormgeving. Zijn stijl is helder, zijn betoogtrant rustig en zeker; zonder vertoon van geleerdheid, maar boeiend van begin tot eind geeft Dr Horreüs de Haas zijn gedachten zuiver weer, den lezer dwingend tot eigen bezinning. Prijs ing. f 3.75, geb. f 4.50.

**Nr 7: VAN DESPOTIE TOT VRIJHEID.** Voordrachten over de ontwikkeling der gezagsidee als probleem van wereld- en levensbeschouwing, door Dr J. H. Carp. Prijs f 2.—.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

*Een onschatbaar bezit is:*

## **HANDBOEK VAN HET MODERNE DENKEN**

Ruim 1100 pagina's met artikelen van de grootste Nederlandse deskundigen op de verschillende gebieden der Cultuur.

„Er staat geweldig veel belangrijks in, dat men elders niet zoo overzichtelijk bij mekaar vindt ..... Summa summarum: een buitengewoon nuttig boek voor ontwikkelde lezers.” *Alg. Weekbl. v. Christendom en Cultuur.*

Prijs in 2 delen gebonden slechts . . . . . f 16.—

*Verkrijgbaar in de Boekhandel*

**VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM**



# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

### REDACTIE

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),  
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS  
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41<sup>1</sup>, KAMPEN.

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN

ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75

6 NUMMERS PER JAAR

8e JAAR Nr. 6.



JUNI 1937.

### INHOUD

REDACTIE, Vooraf . . . . .	153
H. BERKHOF, De gezagsgrond van het oecumenisch dogma . . . . .	154
Dr W. A. VISSER 'T HOOFT, Oxford en Edinburgh	162
Ds. P. J. RICHEL, Kerkbegrip en oecumeniciteit . .	169
Prof. Dr. F. W. GROSHEIDE, De Statenvertaling	177
BOEKBESPREKING . . . . .	182
WIJ KONDIGEN AAN . . . . .	184
MEDEDELING VAN DE VERENIGING . . . . .	184
MEDEDELING VAN DE UITGEVERS . . . . .	184

### UITGEVERS

VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERSMAATSCHAPPIJ - ASSEN



*Zoo juist verschenen:*

## GEMEENSCHAP - GEZAG - GELOOF

PRIJS . . . . . f 1.25

Drie voordrachten, op uitnoodiging van het Leidsch Universiteitsfonds gehouden op 12, 19 en 26 Febr. 1937 door Dr. G. VAN DER LEEUW, Hoogleraar te Groningen

Verkrijgbaar bij de Boekhandel en bij den Uitgever J. B. WOLTERS, Groningen, den Haag, Batavia

Ter overname aangeboden

## HARMONIUM,

5 spel, mooie klank, in verzorgden staat. Prijs f 200.—

Inlichtingen R. HEERING, Witte Singel 96, LEIDEN

*Ter perse:*

**GELOOFSBELIJDENIS VAN HET WERKVERBAND-ROESSINGH.** Theologische verantwoording, door Prof. Dr L. J. van Holk, Dr C. J. Bleeker, Ds C. B. Burger, Da E. B. A. Poortman en Dr H. de Vos.

De Geloofsbelijdenis, die het Werkverband Roessingh een paar jaar terug heeft uitgegeven, heeft veel belangstelling ondervonden en wordt ook door verschillende predikanten, naar ons gebleken is, bij het godsdienstonderwijs gebruikt. De Geloofsbelijdenis was echter zonder enige verdere toelichting verschenen, daarom was het Werkverband Roessingh van mening, dat een nadere toelichting en verantwoording niet mochten uitblijven. Het Werkverband Roessingh heeft daarom 5 zijner leden n.l.: Prof. Dr L. J. van Holk, Dr C. J. Bleeker, Ds C. B. Burger, Mej. E. B. A. Poortman en Dr H. de Vos, verzocht een theologische toelichting bij elk der vijf onderdelen der Geloofsbelijdenis te schrijven. Dat hierdoor ook onderlinge verschillen tot uiting zouden komen, acht het Werkverband Roessingh allerminst een bezwaar, maar zelfs gewenst met het oog op de voortzetting der onderlinge discussie. Aldus is dit boek ontstaan. Ook dit boek bedoelt niet anders te zijn dan een bijdrage om de reeds op vrijzinnige bodem begonnen arbeid der geloofsformulering te ondersteunen. — Het boek verschijnt in Van Gorcum's Theologische Bibliotheek als dl VI. Prijs f 2.50. Tegelijk met deze theologische verantwoording, is de tekst der Geloofsbelijdenis afzonderlijk bij ons verkrijgbaar gesteld. Prijs per stuk 10 ct. Bij afname van 25 stuks tegelijk à 2 ct.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

# Vox Theologica

## Interacademiaal Theologisch Tijdschrift

ORGAAN VAN DE VEREEN. VAN STUDENTEN IN DE THEOL. FACULTEITEN IN NEDERLAND  
GEWIJD AAN DE STUDIE DER THEOLOGISCHE WETENSCHAP

---

### REDACTIE

---

H. J. HEERING (Leiden), Hoofdredacteur — W. E. DEN HERTOOG (Utrecht),  
Red.-Secr. — H. H. GROSHEIDE (A'dam V.U.), Admin. — S. J. RIDDERBOS  
(Kampen) — H. W. HIELKEMA (Groningen) — J. W. SIPKEMA (A'dam S.U.).

Alle stukken voor de redactie aan:

W. E. DEN HERTOOG, Oudegracht 284, Utrecht

Ab-actiaat der Vereeniging: R. DE VRIES, Oudestraat 41<sup>1</sup>, KAMPEN.

---

Uitgevers: VAN GORCUM & COMP. N.V. - Uitgeversmaatschappij - ASSEN  
ABONNEMENTSPRIJS PER JAARGANG BINNENLAND f 2.50, BUITENLAND f 2.75  
6 NUMMERS PER JAAR

---

8e JAAR Nr. 6.

JUNI 1937.

---

## *Vooraf.*

Als voorboden van de grote congressen, die a.s. zomer gehouden zullen worden, formuleert men thans hier en daar zijn overtuiging betreffende de oecumenische beweging. Aansluitend bij het artikel van Dr C. J. Bleeker in het vierde nummer van den vorigen jaargang, geeft dit Vox-nummer een terugblik, een overzicht en een kritiek op het oecumenische werk. Wat daarmee is samengebracht verdiepe het besef van het woord, dat wij als Christus' gave en taak ontvangen: „Ut omnes unum sint”.

Nu in deze maanden het gereedkomen der Statenvertaling herdacht wordt, zijn wij verheugd het artikel van prof. Grosheide te kunnen publiceren.

DE REDACTIE.



## *De gezagsgrond van het oecumenisch dogma.*

Onder „oecumenisch dogma” wordt in het volgende verstaan het geheel van dogmatische uitspraken der algemeene synoden uit den tijd voor het uiteengaan der oostersche en westersche kerk. De gangbare telling kent zeven van zulke synoden: 325 (Nicaea I), 381 (Constantinopel I), 431 (Ephese), 451 (Chalcedon), 553 (Constantinopel II), 680—681 (Constantinopel III), 787 (Nicaea II). De uitspraken dezer concilies vormen den dogmatischen grondslag van de oostersch-orthodoxe, de roomsch-katholieke en de meeste protestantsche kerken. Om dit feit zijn ze voor de huidige oecumenische beweging (inzonderheid de Lausanne-beweging) van groot belang; en wel in tweërlei opzicht. Ten eerste omdat de kerken hierin een historische belijdenis-eenheid bezitten die den onmisbaren grondslag vormt voor een nieuwe eenheid in het belijden. (De beteekenis dezer historische eenheid overschatte men echter niet. Want de functie van het oecumenisch dogma in de kerken is verschillend overeenkomstig het verschil in geloofsbegrip.) Ten tweede omdat de oecumenische beweging het ideaal heeft weer een nieuw oecumenisch concilie in het leven te roepen. Zal zulk een concilie niet buiten het werkelijke leven der kerken blijven staan, dan moet men vragen hoe zijn voorgangers uit de eerste eeuwen zich dit hooge gezag hebben weten te verwerven. Ziedaar de vraag die wij hier, met beperking tot de hoofdzaken, trachten te beantwoorden.

Men moet deze vraag wel onderscheiden van twee andere, waarmee ze licht verwisseld wordt. Wij vragen niet hoe dit dogma op de concilies tot stand kwam (al kunnen we deze vraag niet geheel uitschakelen), maar door welke factoren dit dogma, eenmaal tot stand gekomen, gezag in de kerk verkeeg. Het gaat er ook niet om op welken grond de schrijver en de lezers van dit artikel de concilie-besluiten wel c.q. niet gezaghebbend achten. Dat is een systematische vraag; het antwoord daarop wordt door ons kerkbegrip bepaald. Hier gaat het om een zuiver historische kwestie: welke factoren hebben er toe geleid dat de dogmatische bepalingen der concilies na korter of langer tijd in bijna geheel de katholieke kerk zoo'n fundamenteele plaats hebben gekregen?

Voor de roomsch-katholieke kerk is dit nauwelijks een vraag. De gezagsgrond van het dogma is daar de *p a u s e l i j k e b e k r a c h t i g i n g*. Wel is dit een dogmatische uitspraak, maar men wil die natuurlijk ook door het werkelijke verloop der dingen bevestigd zien. Men beweert dus dat de bisschop van Rome, in het bewustzijn boven de concilies te staan, hun besluiten achteraf heeft goedgekeurd en dat deze besluiten eerst daardoor kerkelijk gezag verkregen.

Maar dit is op zijn minst twijfelachtig. Om te beginnen is het zoo goed als zeker dat een dergelijke bekrachtiging van het belangrijkste concilie (Nicaea 325) niet heeft plaats gehad. De documenten die daarvan wel melding maken, zijn — ook naar het oordeel van R.K. geleerden — vervalschingen uit later tijd. De bronnen weten van zoo'n bekrachtiging niets. Ook het zevende concilie is nooit officieel door den paus bekrachtigd.

Van de andere concilies staat dit wel vast; in 451 ging van het concilie zelfs een speciaal desbetreffend verzoek naar Leo I uit. Maar was deze bekrachtiging een toekenning van geldigheid door den episcopus universalis, of een erkenning achteraf, op één lijn staande met die welke alle niet-aanwezige patriarchen en bisschoppen plachten te geven? Gezien de positie van Rome's bisschop in dien tijd, moeten we zeggen: zijn erkenning had meer waarde dan die van anderen, maar geen beslissende betekenis. Petrus' opvolger werd algemeen erkend als de primus inter pares. Daarom is zijn bekrachtiging een belangrijk motief voor het gezag der concilie-besluiten geweest, maar niet het motief.

De feiten bevestigen dit. Het concilie van Chalcedon bepaalde in canon 28 dat de patriarch van Constantinopel hetzelfde aanzien zou genieten als zijn collega in de oude hoofdstad des rijk. Leo I weigerde aan dezen canon zijn goedkeuring te hechten, maar de oostersche kerk bleef er aan vasthouden. De pauselijke bekrachtiging had natuurlijk vooral in het westen betekenis, maar zelfs daar gaf ze niet den doorslag. Toen de paus de veroordeeling der „drie kapittels” (nestoriaansche personen en geschriften) bekrachtigde, verbrak een groot deel der westersche kerk de gemeenschap met Rome, omdat het deze daad als een verloochening van Chalcedon beschouwde. Eerst  $\pm$  700 hield de tegenstand op. Conclusie: de pauselijke bekrachtiging is een motief maar niet het motief geweest voor de autoriteit van het dogma.

Sinds de Aufklärung hebben we geleerd bij de dogmenvorming bijzonder op de niet-kerkelijke factoren te letten, vooral op de rol die de keizers daarbij speelden. Kunnen we de vraag naar den gezagsgrond misschien uit dit gezichtspunt afdoende beantwoorden?

Om te beginnen staat vast dat de oecumenische concilies een keizerlijke schepping zijn, hoewel niet zonder kerkelijke voorfasen (provinciale synoden). Constantijn riep de bisschoppen te Nicea bijeen met een politiek doel: om door herstel van de eenheid der kerk ook de rijkseenheid te bevorderen. Alle zeven concilies zijn door de keizers geconvoceerd; en bijna alle stonden onder keizerlijk oppertoezicht dat zich meestal beperkte tot de zorg voor een uiterlijk-ordelijk verloop, maar bij gelegenheid ook wel den vorm aannam van pressie op de besprekingen. Tenslotte verklaarden de regeerende keizers na afloop van alle zeven concilies de daar genomen besluiten voor rechtsgeldig en verhieven ze tot rijkswet. Ligt misschien in deze keizerlijke bekrachtiging de toereikende grond voor het gezag dat de concilie-besluiten weldra kregen?

Deze keizerlijke daad moet indruk hebben gemaakt, vooral in den meer letterlijken zin: de tegenstanders werden met straffen bedreigd en hun voormannen in ballingschap gezonden. Velen die de dogmatische twisten niet begrepen of er geen belang in stelden, hebben zich zeker om deze reden bij de nieuwe dogma's neergelegd. Maar ook dit motief laat veel onverklaard. Zoo'n bekrachtiging kon buiten de rijksgrenzen (b.v. in Perzië) en sinds de 5e eeuw in het politiek-verwarde westen weinig of geen indruk maken. Bovendien was de keizerlijke politiek afhankelijk van de kerkelijke constellatie van het oogenblik. Men denke aan de perioden 325—381 en 449—553. Theodosius II bekrachtigde in 449 plechtig de rooverssynode. Zijn opvolger hief dit decreet twee jaar later

terwille van het Chalcedonense weer op. Enkele decennien later is de keizerspolitiek anti-chalcedonensisch om na nog weer enkele decennien tot het standpunt van 451 terug te keeren. Deze politiek was er meestal op uit alle groepen in de kerk te vriend te houden. Ging ze tegen den kerkelijken hoofdstroom in, dan moest ze op den duur zwichten: de besluiten der beide laatste concilies betekenen de overwinning der kerkbelangen over den tegenstand der staatspolitiek.

Dat de kerk bij de aanvaarding der concilie-besluiten slaafs den keizer zou hebben gevolgd, is dus uitgesloten. De keizer moest minstens evenzeer de kerk volgen. Het hoofdbewijs hiervoor bieden de bekrachtigingsdecreten zelf. Ze toonen duidelijk aan dat de keizers den grond voor hun bekrachtiging in de concilies zelf vonden. Ze wilden door hun bekrachtiging aan de concilies geen nieuwe bevoegdheid toekennen, maar slechts de bevoegdheid erkennen die de concilies naar hun meening in zichzelf bezaten. Hun oordeel draagt geen synthetisch maar een analytisch karakter. Aan den aard der synoden zelf ontleenen ze hun bekrachtigingsmotieven. Ze veronderstellen dat deze motieven ook voor het kerkelijk bewustzijn geldigheid hebben en nemen daarom de vrijheid alle tegenstanders met staatsstraffen te bedreigen.

Willen we dus de werkelijke gezagsgronden vinden, dan zullen we goed doen op de motieven te letten die de keizers bij hun bekrachtiging aanvoeren. Het zijn er in hoofdzaak drie:

1. Het betreffende concilie heeft zich gehouden aan de kerkelijke traditie, d.i. aan de voorgaande concilies, vooral Nicaea, en mitsdien aan het apostolisch geloof. Zoo formuleert een keizerlijk bekrachtigings-schrijven van Chalcedon<sup>1)</sup> in de conclusie zijn hoofdmotief aldus: *χρή γὰρ ἔπεσθαι τῇ ἐν χαλκηδόνι συνόδῳ, ἐν ᾗ πάντων ἐπιμελῶς ζητηθέντων, ταῦτα διωρίσται ὁ πρότερον αἱ τρεῖς μνημονευθεῖσαι σύνοδοι, αἱ τῇ τῶν Ἀποστόλων ἀκολουθήσασαι πίστει, τὰ πᾶσι φυλακτέα παραδεδώκασιν.* Toch is dit motief, hoe belangrijk ook, niet oorspronkelijk. Het komt op in de 5e eeuw, als er reeds een conciliaire traditie bestaat. Juist bij het belangrijkste concilie, van Nicaea, missen we dit motief.

2. Bovendien beriepen de keizers zich op de oecumeniciteit der betrokken synodes. Dit beroep is zeer oud; we vinden het al bij Constantijn, die in een schrijven<sup>2)</sup> aan bisschoppen, welke niet te Nicaea geweest waren, dezen tracht over te halen tot erkenning der besluiten van 325, met het motief, dat de eenheid en orde der kerk slechts hersteld kunnen worden *εἰς ταῦτ' ὅτι πάντων ὁμοῦ ἢ τῶν γούν πλείονων ἐπισκόπων συνελθόντων, ἀνὰ ἧς ἀποφασίσαντες τὰς ἀποφασίσαντες ἐκείνων πλείονων ὁσῶν συναθροισθέντων.* Dit argument keert telkens terug en, vooral sinds de 5e eeuw, met stijgenden nadruk. Toch moeten we zeggen dat ook dit motief voor het kerkelijk bewustzijn niet den doorslag kan hebben gegeven. Het was meer een gevoelsmotief, dat geen voldoende bewijskracht had. Immers Constantijns formuleering bewijst reeds dat Nicaea niet in strikten zin oecumenisch was. Van de minstens 250 bisschoppen daar, worden

<sup>1)</sup> Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Tomus VII, p. 478—481.

<sup>2)</sup> Eusebius, *De vita Constantini*, III, 17—20.



slechts zeven uit het westen vermeld! Alle concilies waren eigenlijk oosterse synoden; die van 381 in Constantinopel geheel, de andere bijna geheel, slechts aangevuld met wat legaten, metropolieten en bisschoppen uit het westen. Reeds de geographische ligging der betrokken steden maakte oecumeniciteit in onzen zin onmogelijk. Nemen we het woord „oecumenisch” echter wijder, zooals men het toen verstond, n.l. als niet aan bepaalde kerkelijke grenzen gebonden, dan behooren wel Sardika (343) en Ephese (de „rooverssynode” van 449) tot de oecumenische concilies, maar de synode van 381 niet. De gezagsgrond van het huidige zevental is hiermee dus nog niet gevonden.

3. Het derde argument dat de keizerlijke bekrachtigingen noemen voor de geldigheid der concilies is, dat ze bisschopsvergaderingen zijn, die daarom door den Heiligen Geest geleid worden. Constantijn zegt aan het slot van zijn decreet betreffende Nicaea <sup>1)</sup>: ὁ γὰρ τοῖς τριακοσίοις ἁγίοις ἤρεσεν ἐπισκόποις, οὐδὲν ἔστιν ἕτερον ἢ μόνου τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ γνώμη, μάλιστα ὅπου γε καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα τοιούτων καὶ τηλικούτων ἀνδρῶν ταῖς διανοαῖς ἐγκείμενον, τὴν θεῖαν βούλησιν ἐξεφώτισε. En in zijn bovenvermelde brief aan niet-aanwezige bisschoppen noemt hij de besluiten van Nicaea θεῖαν ὡς ἀληθῶς ἐντολήν· πᾶν γάρ, εἴ τι δ' ἂν ἐν τοῖς ἁγίοις τῶν ἐπισκόπων συνεδρίοις πράττεται, τοῦτο πρὸς τὴν θεῖαν βούλησιν ἔχει τὴν ἀναφοράν. Constantijn zelf acht dit het doorslaande motief en verwacht dat de kerk het ook als zoodanig beschouwen zal.

Met dit oudste en oorspronkelijkste motief zijn we aan de kern der zaak. Het is n.l. zeker dat men in dien tijd bisschopsvergaderingen en de leiding van den Heiligen Geest tezamen dacht. Sinds de doorvoering der anti-gnostische kerknormen zag men in den wettig gekozen bisschop, die de opvolger der apostelen is, den drager van het Geest-bezit der kerk. „Ecclesia in episcopo est” (Cyprianus). Christus' beloften aan de kerk: „Ik ben met u al de dagen tot de voleinding der wereld” en „de Geest der waarheid zal u in al de waarheid leiden” (Matth. 28 : 20; Joh. 16 : 13) worden in het episcopaat vervuld. Dit geldt natuurlijk vooral de handhaving van de zuivere leer. De bisschop bezit allereerst het charisma veritatis. Natuurlijk zorgde de practijk er wel voor, dat men dit niet voor honderd procent op iederen bisschop van toepassing kon achten. Des te zekerder was echter de toepassing op een vergadering van bisschoppen. Daar werden behalve de reeds genoemde beloften ook de woorden van kracht: „in den mond van twee of drie getuigen zal alle woord bestaan” (2 Kor. 13 : 1 e.a.) en „waar twee of drie vergaderd zijn in Mijnen naam, daar ben Ik in hun midden” (Matth. 18 : 20). D.w.z. de bisschoppelijke vergaderingen, de synoden <sup>2)</sup>, bezitten op grond van Christus' beloften die verbonden zijn met de apostolische successie, in zichzelf gezag. Het „twee of drie” heeft men daarbij zeer letterlijk genomen. Daarom geldt dit gezag in dezelfde mate voor de kleinste provinciale synode als voor

<sup>1)</sup> Mansi, T. II, p. 919—926 (= Socrates, hist. eccl., I, 9).

<sup>2)</sup> Behalve de bisschoppen waren op de synoden ook leeken en lagere geestelijken aanwezig, maar sinds de 4e eeuw met geen, resp. zeer weinig beteekenis. Hun aanwezigheid is een late herinnering aan het feit dat de synode uit de gemeentevergadering is ontstaan.

het grootste concilie. Elke bisschopsvergadering is zich bewust te handelen „praesente spiritu sancto”, „divina inspiratione”. „Grundsätzlich ist jede Synode ein allgemeines Koncil” <sup>1)</sup>. Daarom gelden haar besluiten voor heel de kerk, niet slechts voor de provincie waarin haar leden wonen. Een kwalitatief verschil tusschen provinciale en oecumenische synoden bestaat niet <sup>2)</sup>. (Daarmee vinden we naast het historisch bewijs nu ook het principiële voor het feit, dat het oecumenisch karakter eener synode geen toereikende gezagsgrond is; dat de oecumenische synode een synode was, bleef belangrijker dan dat ze — min of meer — oecumenisch was). Elke synode is een openbaring van de eenheid der kerk. Daarom heerscht er (tenminste ideëel) eenstemmigheid. Minderheden in gewonen zin zijn er niet. De tegenstanders der besluiten voegen zich noodgedwongen (325, 451), verlaten de synode voor de beslissing (381) of vormen een tegensynode (conciliabulum; 343, 431). Als alle bisschoppen het Geestes-charisma bezitten moet er eenstemmigheid zijn. En dan is elke synode, hoe klein ook, de mond der kerk, sprekend met alomgeldend gezag.

En toch: de kerkgeschiedenis zelf bewijst dat ook hier niet de laatste grond ligt, waarop het concilie-gezag heeft berust. Reeds het feit dat vaak twee synoden elkaar tegenspraken maakte dit onmogelijk. Maar ook buitendien had geen synode of concilie vanzelfsprekende geldigheid. Constantijns meergemeld verzoek aan een groep niet-aanwezige bisschoppen om zich bij de besluiten van Nicaea neer te leggen, is ook hiervan het bewijs. De besluiten der concilies eischten de bekrachtiging van alle niet-aanwezige patriarchen en bisschoppen. De geheele kerk moet in hun personen haar toestemming geven. Wel werd de beteekenis daarvan zeer beperkt doordat de meeste bisschoppen de theologische strijdvragen niet of nauwelijks begrepen en de staat voor weerspannigen „kracht-dadige” argumenten achter de hand had; maar dat het meer was dan een zinloze formaliteit bewijst de strijd, die na de concilies vaak nog feller woedde dan er voor. Nicaea is niet het eind maar veeleer het begin der ariïaanse twisten. De besluiten van Ephese moesten terwille der nestoriaanse oppositie in een compromis-formule worden verzacht (433). De christologische uitspraak van Chalcedon werd het begin van een eeuwenlangen strijd en zelfs van kerkelijke afscheiding.

We staan hier dus voor een ingewikkelde gezagsverhouding. Principiël bezit de synode (het concilie) absoluut gezag in zichzelf. In feite beteekent dit gezag echter alleen iets omdat en in zoverre de kerk in haar geheel het erkent. Het synodaal gezag bestaat potentiëel. De bekrachtiging der kerk is dus geen synthetisch maar een analytisch oordeel. Maar alleen dit oordeel actualiseert het gezag, maakt het tot werkelijk gezag. We zagen al dat dit oordeel niet berustte op de grootte der synode, al heeft deze factor natuurlijk ook invloed geoefend.

Onze vraag is dus nog niet definitief beantwoord. We moeten haar nu zoo stellen: op grond waarvan heeft de kerk na korter of langer tijd het gezag der tegenwoordig „oecumenisch” genoemde synoden erkend? Dit wordt het best duidelijk als we de vraag even negatief stellen: waarom rees er verzet tegen de concilie-besluiten? Tegen het ὁμοούσιος van

<sup>1)</sup> R. Sohm, Kirchenrecht, Bd. I, Leipzig 1892, S. 312; vgl. S. 310 f. noten.

<sup>2)</sup> Sohm, a.a.O., S. 317—322.

Nicaea verzette men zich omdat dit streed met de traditioneele origenistische christologie en omdat de synode van Antiochië (268) deze uitdrukking als samosateensch verworpen had. De tegenstand tegen het monophysitische Ephesinum grondde zich op het Jezus-beeld der evangeliën. Egypte, Syrië en andere streken weigerden het Chalcedonense te aanvaarden daar het met zijn „twee naturen in één persoon” aan de godmenschelijke eenheid in Christus en alzoo aan de werkelijkheid der geopenbaarde verlossing te kort deed. De afkeer in het westen tegen de besluiten van Constantinopel (553) was een gevolg der tegenstelling die men zag tusschen deze besluiten en die van Chalcedon. Samenvattend gezegd: de tegenstand beriep zich op den bijbel en de kerkelijke traditie; en dat was voor het kerkelijk bewustzijn geen twee, maar één: de traditie berust op den bijbel, de bijbel is een deel der traditie. Men wist, dat men daarmee een beroep deed op een instantie boven de concilies. En zij, die de concilie-besluiten aanvaardden en verdedigden, deden dit omdat ze die besluiten met deze instantie in overeenstemming achtten. Deze overeenstemming besliste <sup>1)</sup>.

Ook de concilies zelf wilden niet anders en het bewustzijn geleid te worden door den Heiligen Geest, ontsprong aan hun overtuiging, te staan in de gemeenschap der geheele kerk en haar apostolische traditie. Sinds 431 werd met de „vaderen” als autoriteit op de concilies officieel „gerekend” tot in den letterlijksten zin, het tellen van hun stemmen. De synoden willen niets anders dan de waarheid die sinds den tijd der apostelen eens voor al vaststaat, in een bepaalde situatie nader formuleeren. En zelfs dat is al te veel gezegd. Het is eigenlijk slechts een openlijk uitspreken van het eeuwig-geldende. Dat moest niet noodig zijn. Het concilie is een abnormaliteit en allesbehalve een kerkelijke luxe. De strijd tegen de ketters maakt het noodig nog eens duidelijk te zeggen wat de kerk altijd al geweten heeft. De keizers gaven aan de concilies hun bekrachtiging (z.b.) o.a. omdat ze meenden dat deze in de lijn der kerkelijke traditie gebleven waren.

Maar de kerkelijke traditie is een vaag gegeven, een groeiend complex van vele meer of minder harmoniërende instanties: de bijbel, de vaderen, de synoden, de liturgie enz. En geen dezer instanties is op zichzelf gezaghebbend maar alleen als onderdeel van een grooter geheel vanwaaruit het moet worden verstaan. Het beroep op de traditie is dus een hachelijke zaak, die (vooral sinds de 5e eeuw) wel vergemakkelijkt werd door exegetische verdraaiingen en vernietiging of vervalsching van ongewenschte patres-geschriften, maar die altijd een bron van strijd bleef. Uit zoo'n groot tuighuis van uitspraken kon iedere ketter zijn letter betrekken. In de keizerlijke decreten worden de tegengestelde besluiten der roovers-synode (449) en van Chalcedon met een beroep op dezelfde traditie bekrachtigd! <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Het beroep op de traditie wordt hier bezien van zijn echt-kerkelijke zijde, omdat we zoo alleen de diepste gezagsgronden van het dogma op het spoor komen. Daarmee wordt niet ontkend dat dit beroep ook een formeel-juridische zijde heeft; voor velen, wien het aan kerkelijk besef ontbrak, ging het er alleen om dat geen concilie-besluit met vroegere synodale bepalingen in strijd kwam.

<sup>2)</sup> De passage betreffende Chalcedon is boven geciteerd. Die over de roovers-synode luidt aldus (Mansi, T. VII, p. 495—498): *Et nos igitur eiusdem sanctae synodi decreta laudamus atque firmamus, hanc orthodoxam fidem putantes atque nominantes quae a 318 patribus exposita est (n.l. te Nicaea) et firmata in sanctis conciliis quae Ephesi congregata sunt.*



Daarom moet de geheele kerk als bezitster der apostolische overlevering oordeelen. Ook een concilie is maar één instantie in dit geheel, die met het geheel moet worden geconfronteerd. De kerk heeft als hoedster der traditie den gezagsgrond in zichzelf. „Die Kirche, wie sie ist .... ist selbst die Tradition und die Autorität. Aber die Autorität keines Factors in diesem Systeme bedeutet in seiner Isolierung irgend etwas. Er darf sich nicht auf Kosten der anderen geltend machen” <sup>1)</sup>).

Hiermee waren de moeilijkheden echter slechts verschoven. Na afloop der concilies werd de strijd in de kerk eenvoudig voortgezet. Want wie zal uitmaken wat traditie is? Het antwoord op deze vraag moest de geesten scheiden, zooals in den christologischen strijd ook gebeurde. In Syrië en Egypte gaf men andere antwoorden dan in Constantinopel en Rome.

Zoo ontstonden de nestoriaansche en monophysitische kerken, die de katholieke kerk en elkander slechts als afvalligen konden beschouwen <sup>2)</sup>).

Wie zal uitmaken wat traditie is? Als we deze kritieke vraag goed doordenken, kunnen we er ons alleen maar over verbazen dat er niet meer schisma's zijn ontstaan en dat de meerderheid der kerk zich op den duur bij de concilie-besluiten heeft neergelegd en deze als den onwrikbaren grondslag der kerkleer is gaan aanvaarden. Zoeken we hier naar motieven die dan tegelijk het laatste antwoord op de vraag naar den gezagsgrond beteekenen, dan vinden we er drie:

1. De oudheid. Hoe verder de concilies terug kwamen te liggen in de geschiedenis, des te verhevener schenen ze en des te zwakker werd de tegenstand. Reeds enkele decennien na Nicaea zagen ook de tegenstanders dit concilie op een onaantastbare hoogte; daarmee werd de strijd tegen de formule vervangen door den strijd om de interpretatie. Het concilie van Chalcedon met zijn westersche christologie stond zeventig jaar later ook voor het wezenlijk monophysitische oostersche deel der kerk onwrikbaar vast als een stuk der oudheid. De concilies, eerst door de kerk met de traditie geconfronteerd, werden op den duur zelf een deel dezer traditie en daarmee aan kritiek onttrokken. Oudheid en waarheid waren voor de kerk verwante begrippen <sup>3)</sup>. En eenmaal als stuk der traditie aanvaard, werd een oecumenisch concilie natuurlijk een zeer belangrijk stuk; zoo ergens, dan sprak hier de kerk in haar geheel. Daardoor kon het oecumenisch dogma op den duur zelfs andere stukken der traditie als kettersch doen vervallen. Dit bewijst de verdwijning der origenistisch-theologische litteratuur uit de 3e eeuw en de stijgende afkeer van Origenes' speculaties die op zijn veroordeeling in 553 uitliep.

<sup>1)</sup> A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte<sup>4</sup>, Tübingen 1909 ff., Bd. II, S. 105.

<sup>2)</sup> Het nationale motief voor deze schisma's was secundair. „Es ist längst anerkannt, dass bei diesen Abspaltungen das nationale, durch die Sprachdifferenzen unterstützte Moment in zentrifugalem Sinne gewirkt hat; es hat das aber, da von einem wirklichen Nationalgefühl keine Rede sein kann, nur darum gekonnt, weil die Schlagworte der Glaubensformeln dem dumpfen Gesamtgefühls der Kopten, Syrer, Armenier usw. Sammlung und Stoszkraft verliehen”, E. Schwartz, Die Konzilien des vierten und fünften Jahrhunderts, in Historische Zeitschrift, Folge III, Bd. 8, 1910, S. 20.

<sup>3)</sup> Tout comme chez nous: men denke aan de langzaam afnemende kritiek op de invoering der Statenvertaling, der huidige psalmberijming, der gezangen enz.

2. Maar de oudheid alleen kon de concilies niet op zoo'n onaantastbare hoogte plaatsen. Daartoe was mede noodig het gezag van bepaalde personen. Op de beteekenis van den paus en den keizer in dit verband wezen we al. Maar we moeten vooral denken aan de groote kerkvaders, de enkelen die de beteekenis en draagwijdte der concilieformules doorzagen. Uit eigen tijd weten we, welke beteekenis personen hebben voor de doorwerking van bepaalde beschouwingen. In dien tijd was het al niet anders. Wat de onbuigzame Athanasius, de actieve Basilius, de imponeerende Ambrosius voor de aanvaarding van het Nicaenum hebben beteekend, of de zelfbewuste en energieke figuren van Cyrillus en Leo voor de vorming en aanvaarding der naturenleer — het is moeilijk te analyseeren maar gemakkelijk te gissen.

3. Dat brengt ons vanzelf tot het derde, het laatste en diepste motief. Deze grootten hebben begrepen waarom het bij het dogma ging: om de zuiverheid der aan de kerk toevertrouwde heilsboodschap en de bescherming daarvan tegen dwalingen en eenzijdige opvattingen. Zij hebben door hun geschriften en hun persoonlijk gezag aan het oecumenisch dogma ingang verschaft. Zij hebben hun tijdgenooten er van weten te overtuigen dat juist dit dogma thuis hoort in de traditie der kerk. Dat voor het bewustzijn der meeste kerkelijke gezagdragers de autoriteit dezer mannen met die der apostolische traditie samenviel — daarin ligt de laatste historisch-aanwijsbare gezagsgrond van het oecumenisch dogma.

Wie dit diepste motief niet ziet achter het vaak zoo klein-menschelijke belangenspel rondom het dogma, kan de wording van dit dogma niet begrijpen. Maar zooals dit motief niet bestond voor de besten onder de tegenstanders, zoo kende de massa der medestanders het evenmin: de meeste leeken aanvaardden het dogma omdat hun bisschop het ook deed; en vele bisschoppen omdat ze hun patriarch of den bisschop van Rome volgden; en vele oorspronkelijke tegenstanders omdat de keizer er toe dwong; en de generatie die na het concilie opgroeide omdat het een stuk der traditie was. Er is niet één gezagsgrond, maar er zijn vele gronden. Welke den doorslag gaf, hing van de personen en de situatie af.

Op den duur moesten de meer uiterlijke factoren voor het bewustzijn der kerk natuurlijk aan beteekenis verliezen. Voornamelijk drie zijn er overgebleven waarvan telkens één in elk der drie groote kerktypen den hoofdfactor vormt. 1. Voor de R.K. kerk is in elk geval sinds 1870 de pauselijke bekrachtiging de grond waarop het gezag der concilies rust; de vraag: waar is de traditie? heeft door het leerstuk der pauselijke onfeilbaarheid een ondubbelzinnig antwoord gekregen. 2. De oostersch-orthodoxe kerk blijft staan bij het antwoord dat in de eerste eeuwen gold: alleen de kerk in haar geheel is de traditie en heeft dus gezag; de zeven oecumenische concilies worden aanvaard als het hoofdbestanddeel dezer gezaghebbende traditie. 3. De protestantsche kerken aanvaarden het oecumenisch dogma (als ze dat doen) omdat en inzooverre het bruikbaar is als uitdrukking en veiligstelling van de bijbelsche openbaring. Het eerste concilie van Nicaea staat daarom het hoogst aangeschreven. Sinds de 5e eeuw werden de twistpunten subtieler en de formules filosofischer; daarom bepalen deze concilies het leven der protestantsche kerken in

veel minder mate, terwijl het beeldenconcilie van 787 als on-bijbelsch in het geheel geen gezag heeft.

Dat het oecumenisch dogma in het protestantisme nog zoo'n groote plaats inneemt is alleen mogelijk omdat de bijbelsche openbaring als motief en norm voor dit dogma, van meetaf een belangrijke rol heeft gespeeld. De oorsprong en het gezag van het dogma is voor een groot deel daartoe te herleiden. Maar dit motief was verborgen onder en verbonden met veel wat menschelijk-al-te-menschelijk was.

H. BERKHOF.

---

## *Oxford en Edinburgh <sup>1)</sup>.*

Het onderwerp, dat mij ter behandeling is gegeven, valt vanzelf in twee gedeelten uiteen. Ik bedoel daarmede niet, dat ik eerst de Oxford Conferentie van Life and Work en dan de Edinburgh Conferentie van Faith and Order zal behandelen, want ik hoop juist duidelijk te doen uitkomen, dat die twee conferenties niet van elkander geïsoleerd kunnen en mogen worden. Mijn bedoeling is, om in de eerste plaats de korte maar leerrijke geschiedenis der oecumenische beweging in de laatste twaalf jaar te bespreken, om dan in de tweede plaats eenige theologische opmerkingen over de oecumenische situatie te maken.

Wij trachten ons dus eerst te verplaatsen in de jaren 1925 en 1927, waarin de conferenties van Stockholm en Lausanne gehouden werden. Het is niet gemakkelijk de geestelijke situatie van die jaren juist te beoordeelen. Want, terwijl wij er naar den tijd dichtbij staan, staan wij er naar den geest vreemd tegenover. Men ziet dat duidelijk, wanneer men niet zoozeer aan ons stabiele vaderland denkt, doch opmerkt hoe weinig de huidige kerkelijke en theologische situatie in Duitschland met die van 1925 te maken heeft, en hoe de dingen in Amerika en in de Fransch sprekende landen verschoven zijn.

De jaren der Stockholm en Lausanne Conferenties stonden nog onder den invloed van de groote golf van optimisme en drang tot reconstructie en vernieuwing, die in de periode na den oorlog door de wereld ging. Dit was natuurlijk vooral duidelijk te bespeuren in Stockholm, waar men uit den aard der zaak gevoeliger reageerde op den geest des tijds. Leidende figuren, zooals de Bisschop van Winchester en Elie Goumelle, spraken er van den Volkenbond „als onze eenige hoop voor de toekomst”, en „als een mijlpaal op den weg naar het Rijk Gods”, en Bisschop Brent betoogde, „dat de Kerk binnen één generatie den oorlog zou kunnen afschaffen”. De wereld zag er plastisch uit. De „eeuw van de Kerk” werd aangekondigd. Het cultuurproces scheen zich reeds vanzelf in de goede richting te bewegen, en het was slechts de vraag of en hoe de kerk dit proces zou ondersteunen en leiden.

Er waren natuurlijk ook wel andere tonen te hooren. Zoo kwam er van de Duitsche delegatie, die zich maar zeer ten deele op de Conferentie thuis voelde, menig protest tegen deze simplistische en massieve identificatie van het Koninkrijk Gods met de politieke en cultureele gegevens.

---

<sup>1)</sup> Referaat gehouden voor de Ned. Herv. Predikantenvergadering te Utrecht in April 1937.



Maar daar de Duitschers in die jaren zoo sterk geïsoleerd waren, en dat zoowel op theologisch als op politiek gebied, veranderden deze protesten maar weinig aan de algemeene houding der Conferentie. Het kwam ook niet tot een grondig theologisch gesprek. Men bleef vastzitten in de tegenstelling tusschen een jenseitige en diesseitige opvatting van het Rijk Gods en ging niet in op de vraag, of deze tegenstelling niet samenhang met een veel algemeener en diepere tegenstelling in theologischen aanpak.

Mutatis mutandis gelden deze opmerkingen ook voor de Lausanne Conferentie. Ofschoon men daar vanzelf minder aan den tijdgeest offerde, omdat het er ging om de tijdelooze vragen van geloof en kerkorde, zat er achter die Conferentie eveneens een sterk pragmatisch motief, en werd er maar al te zeer op resultaten aangedrongen, voordat men tot een grondige bespreking der verschillen gekomen was. Friedrich Heiler heeft terecht van de Lausanne-Conferentie geschreven, dat de eigenlijke tegenstellingen er steeds weer verdonkeremaand werden, daar de methode een „Flächenmethode" in plaats van een „Tiefenmethode" was.

Nu is het natuurlijk maar al te gemakkelijk om met het perspectief, dat de jaren na deze Conferentie ons gegeven hebben, deze en andere critische opmerkingen te maken. Het zou echter onrechtvaardig zijn te vergeten, dat het in Stockholm en Lausanne om een allereerste ontmoeting der kerken na eeuwen isolatie en controverse ging en dat de mannen, die de Conferenties van 1925 en 1927 bijeengebracht hebben, dan toch maar den stoot hebben gegeven tot een werkelijk gesprek, waarin de oecumenische vraag eindelijk onder de oogen gezien wordt. Wij kunnen tenslotte de oecumenische pioniers Söderblom, Cardiner, en Brent slechts dankbaar zijn, dat zij gehandeld hebben, waar vele anderen en juist ook diegenen, die theologisch dieper op de dingen hadden kunnen ingaan, geen vinger verroerden. Ook hierin ligt wellicht een stuk leiding Gods met de oecumenische beweging.

Gaan we nu echter na wat er sinds Stockholm en Lausanne veranderd is, dan kunnen we uitgaan van het merkwaardige feit, dat van de mannen, die op die eerste bijeenkomsten hun stempel drukten, er slechts zeer enkele een werkzaam aandeel zullen hebben in de leiding van de Oxford en Edinburgh Conferenties. Aartsbisschop Söderblom, Bisschop Woods van Winchester, Bisschop Brent, Bisschop Gore, Bisschop Amundsen, Professor Arthur Titius en Professor Adolf Deissman zijn gestorven. Een groot aantal andere leidende figuren hebben om theologische of kerkelijke redenen voor een nieuwe generatie plaats moeten maken. Het komt wel niet veel voor, dat een beweging binnen twaalf jaar na haar eigenlijken aanvang een zoo radicale vernieuwing in haar leiding ondergaat. En het spreekt vanzelf, dat deze vernieuwing zoowel oorzaak als gevolg is van zeer belangrijke veranderingen in de structuur der beweging zelve. Welke deze veranderingen zijn, moeten wij nader trachten aan te toonen.

### Van Stockholm tot Oxford.

Om te beginnen met de Life and Work beweging, deze had in de eerste jaren na 1925 groote moeite om haar weg te vinden. De grondslag, gelegd door Söderblom, volgens welke de taak van Life and Work was om de kerken er toe te brengen gezamenlijk te handelen „alsob sie ein Leib in einer sichtbaren Gemeinschaft wären" en „ohne dass theologische

Prinzipien angefochten werden", daar „die Lehre trennt, aber das Dienen verbindet", bleek weldra een al te simpele oplossing van het oecumenische probleem. Bij de Stockholm Conferentie was het immers reeds duidelijk geworden, dat er geen ware samenwerking op practisch ethisch gebied zou kunnen zijn, tenzij er een zekere mate van overeenstemming ten opzichte van de grondslagen van Christelijk geloof zou kunnen bestaan. Gedurende enkele jaren poogde het Sociale Instituut, dat door de Stockholm Conferentie in het leven geroepen was, deze moeilijkheid te ontwijken door slechts zuiver technische vragen van kerkelijk sociaal werk te behandelen. Maar het bleek al meer en meer, dat alleen ernstig opbouwend werk gedaan zou kunnen worden, wanneer men de achter elke concrete sociale vraag weer opduikende theologische vragen aan zou durven pakken. Het is de groote verdienste van den staf van het Sociale Instituut, dit is van Dr. Schönfeld en Dr. Ehrenström, geweest, dat zij dit duidelijk gezien hebben en tegen veel oppositie in de watervrees voor theologie in de Stockholmbeweging overwonnen hebben. En het is in dit verband een interessant feit, dat het juist door deze nieuwe ontwikkeling pas gelukt is om leeken in de Stockholm-arbeid te betrekken. Mannen als Max Huber, Sir Walter Moberley, T. S. Eliot, Professor P. Scholten, R. H. Tawney, en anderen, niet te vergeten Dr. Oldham, die de eigenlijke organisator van de Oxford Conferentie geworden is, zijn zich pas voor Life and Work gaan interesseeren, toen zij bemerkten, dat er hier werkelijk aan de principieele vragen van geloof en leven gewerkt werd.

De ontwikkeling is echter niet alleen vanuit de Stockholmbeweging zelf te verklaren. Want ondertusschen hadden zich groote veranderingen in de geheele kerkelijke en theologische situatie voltrokken.

De dialectische theologie, die in de jaren van Stockholm en Lausanne nog slechts een kleinen kring beïnvloedde, en dan nog in den vorm der „Randbemerkung" en nog niet in den vorm der positief dogmatische arbeid, werd langzamerhand een breede beweging, die in vele landen doorwerkte en hetzij direct, hetzij indirect tot een grondige hernieuwing der theologische zekerheden leidde. Haar kritiek, die aan den eenen kant tegen het cultuurprotestantisme en aan den anderen kant tegen het pietistisch individualisme gericht was, trof de oudere oecumenische beweging in het hart en werd zoo een belangrijke factor in het oecumenische reorientatieproces. Zij liet zien, dat ethiek een *locus* in de dogmatiek is en dat de ethiek dus niet als buitenboordmotor gebruikt mag worden om het oecumenische schip op gang te brengen. De verandering van koers in Amerika onder de leiding van jongere theologen, zooals de Niebuhrs, Walter Horton, Calhoun, waarbij het oude optimistische „social gospel" plaats maakte voor een meer transcendent en cultuurcritisch gerichte theologie met het parool: „in sociale en politieke dingen naar links; in de theologie naar rechts", had een analoog effect. En de Duitsche kerkstrijd, die een diepen invloed heeft op de oecumenische ontwikkeling, maakte het steeds duidelijker, dat de concrete vragen van kerk en staat en kerk en wereld niet op het niveau van de ethische principes, doch op het niveau van de fundamenteele leerstukken der kerk uitgevochten moeten worden.

Zoo is dan de Life and Work beweging „theologisch" geworden. Het gaat te Oxford om de betrekking tusschen Kerk, Gemeenschap en Staat, doch die vraag wordt niet slechts van den ethischen en practischen



kant aangepakt. In het omvangrijke en zeer grondige voorbereidingswerk (grondiger dan voor eenige tot dusver gehouden oecumenische conferentie) hebben de vragen van eschatologie en geschiedenis, van christelijke anthropologie, van kerkbegrip, van natuurrecht en ordinantiën op den voorgrond gestaan, en zoo zal het ook op de Conferentie zelf zijn. Het gaat niet meer om het toepassen van christelijke principes, die als vanzelfsprekende gemeenschappelijke basis verondersteld worden. Het is al te evident geworden, dat die principes met de heele Christelijke vormenwereld, waarmee zij verbonden waren, problematisch geworden zijn. Het gaat nu om diepere zekerheid, dit is, om een theologisch verantwoord getuigenis van de kerk ten opzichte van gemeenschap, volk en staat.

Zoo is dan de oecumenische discussie op een heel ander terrein gebracht. De ietwat primitieve vraag of het Koninkrijk Gods als diesseitig of jenseitig gezien moet worden, maakt plaats voor de veel diepere en meer omvattende vragen van het wezen der eschatologie en van de kenbron en autoriteit van het kerkelijk getuigenis. Daarbij komt dan de oude en nieuwe tegenstelling tusschen Thomas Aquinas eenerzijds en Luther en Calvijn anderzijds om den hoek kijken. Het gaat erom of natuurlijke theologie geoorloofd is en of de ordeningen en het natuurrecht in de boodschap der kerk opgenomen mogen worden; of de kerk een exclusief aan het woord Gods gebonden gemeenschap dan wel „een uitbreiding der Incarnatie” is; en of er een Christelijke sociologie bestaat. Het zal weer grootendeels een Angelsaksisch-Continental tegenstelling worden, want Thomas wordt steeds meer de schutspatroon der Angelsaksische theologie, zooals Luther en Calvijn het bij ons weer geworden zijn. Gelukkig zal deze tegenstelling echter door andere doorkruisd worden.

Het spreekt vanzelf, dat Stockholm daarmee eigenlijk heel dicht in de buurt van Lausanne gekomen is en dat daaruit allerlei nieuwe vragen ontstaan. Voor wij daar nader op ingaan, moeten wij echter de ontwikkeling der Lausanne beweging voor Faith and Order in het kort beschrijven.

### Van Lausanne tot Edinburgh.

De Faith and Order beweging heeft evenals de Life and Work beweging enkele jaren van onzekerheid gekend, en het staat zelfs te bezien of het die onzekerheid reeds geheel te boven is gekomen. De reden daarvan ligt niet in haar doel, want dit is en blijft om de officieele vertegenwoordigers der kerken bijeen te brengen, niet om hen ter conferentie of binnen de beweging metterdaad tot hereeniging hunner kerken te bewegen, doch slechts om misverstanden weg te nemen, de voorhanden moeilijkheden openlijk te bespreken en de door de kerken zelf te bewerken eenheid dienend voor te bereiden. De moeilijke vraag blijft echter, welke methode daartoe het meest geschikt is, en op dat gebied is de Lausanne beweging nog niet veel verder gekomen. De eerste Conferentie had ontegenzeggelijk zijn nut als een eerste confrontatie der kerken, en als een massaal college in de symboliek of „Kirchenkunde”, waarbij men de situatie leerde overzien. En zoo was er iets waars in de uit den treure herhaalde opmerking, dat de belangrijkheid van Lausanne bestond in het feit dat de Conferentie überhaupt gehouden was. Doch zij heeft niet diep gegraven en weinig practische resultaten bereikt. De enkele kerkunies, die in de laatste jaren



tot stand gekomen zijn, in Canada, in Amerika, in Schotland en in Frankrijk kunnen eigenlijk niet aan den invloed der beweging toegeschreven worden. En de principieel zeer veel moeilijkere unie, waarbij episcopale en niet-episcopale kerken betrokken zijn, en waarover in Zuid-Indië nog steeds onderhandeld wordt, is nog lang niet in veilige haven. Tegelijkertijd heeft de kerkelijke ontwikkeling der laatste jaren de taak van Lausanne steeds moeilijker gemaakt. De nieuw-Lutheraansche, de neo-Calvinistische en de Anglo-Katholieke bewegingen hebben een opleven van confessioneel bewustzijn meegebracht. Beter dan in 1927 weten de kerken heden ten dage waarom zij staan, waar zij staan en minder dan in 1927 zijn zij bereid om compromissen aan te gaan. Dat geldt in het bijzonder van de tegenstelling tusschen de kerken der Reformatie en de kerken, die, zooals de Anglikaansche en de Orthodoxe kerken, de katholieke traditie in geloof en kerkorde vasthouden. Men kan dat daarin zien, dat de oecumenische positie der Anglikaansche kerk, die poogt op haar klassieke via media voort te blijven gaan en dus tegelijkertijd met de Protestantsche en de Oostersch-Orthodoxe kerken in gesprek te blijven, steeds moeilijker wordt. Wel heeft zij zoowel met de Luthersche kerk van Finland als met de Orthodoxe kerk van Roumenië eenige resultaten bereikt, maar elke stap, die zij doet, beteekent, dat zij zich verder vastlegt, zoo iets van haar vrijheid van handelen verliest en de boog tusschen haar katholieke en reformatorische polen strakker spant.

In deze omstandigheden lijkt het mij een open vraag, of de Faith and Order beweging er goed aan doet weer een wereldconferentie te beleggen. Het is namelijk zeer goed mogelijk, dat de Edinburgh Conferentie grootere tegenstellingen zal doen zien dan nog in Lausanne naar voren kwamen. Op zichzelf kan dat een vooruitgang en een noodzakelijk stadium in de ontwikkeling der beweging zijn. Maar is een representatieferkelijke wereld-conferentie met den officiëelen omslag en de publiciteit, die zulk een conferentie medebrengt, de geschikte omgeving voor de openhartige en langdurige discussies, die nu noodig zijn? Persoonlijk geloof ik, dat de Faith and Order beweging meer zou bereiken, wanneer zij voor een aantal jaren geheel ondergronds zou werken en kleine groepen kerkleiders en theologen voor rustige, niet door publiciteit of rapporten-fabricatie gestoorde besprekingen bijeen zou brengen. Er zou dan minder verwachting gewekt en op den duur meer blijvend resultaat bereikt worden. Juist omdat Faith and Order geen directe taak tegenover de wereld heeft, zou het zich kunnen veroorloven minder aan den weg te timmeren.

### Oxford en Edinburgh.

Hoe staat het nu met de verhouding tusschen de Life and Work en Faith and Order bewegingen? De oude formule volgens welke Life and Work slechts de „practische” vragen behandelt en Faith and Order de „theologische” gaat natuurlijk niet meer op. Er blijft echter ook in het huidige stadium een groot verschil. Canon Hodgson, Secretaris van Faith and Order, gebruikt deze formule: In Life and Work staan de kerken schouder aan schouder met den blik naar buiten, naar de wereld, gericht; in Faith and Order staan zij evenzeer schouder aan schouder, doch met den blik naar binnen, naar elkander toe, gericht. Dat beeld is suggestief, maar niet geheel juist. We hebben reeds gezien, hoe Stockholm de vraag

naar het wezen van de kerk en van de verhouding van kerk en kerken niet ontwijken kan. Oxford zal dus ook naar binnen moeten kijken. Het is lang niet uitgesloten, dat Oxford in zooverre kerkelijker zal zijn dan Edinburgh, dat de getuigende, actueele Kerk er duidelijker spreken zal. Toch blijft het onderscheid groot genoeg om de twee bewegingen een zekere zelfstandigheid te laten behouden. Want Oxford werkt voor het h e d e n; Edinburgh voor de t o e k o m s t. Op het oogenblik ziet het er dan ook niet naar uit, dat het tot een fusie zal komen. Men moet echter hopen, dat bij de besprekingen, die over dit onderwerp in Juli en Augustus zullen plaats vinden, althans tot een nog nauwere samenwerking besloten zal worden en vooral, dat de respectievelijke arbeidsterreinen zeer duidelijk omschreven zullen worden. In deze richting wordt reeds door de leiders der twee bewegingen gearbeid.

### De Oecumenische vraag.

Na dit overzicht der situatie, dat helaas verschillende belangrijke aspecten onbesproken moest laten, moet de vraag naar de theologische beteekenis der oecumenische situatie nog kort besproken worden. En we gaan daarbij natuurlijk uit van de plaats waar wij staan, dat is, van de kerken der Reformatie. Het kan in dit oecumenisch jaar niet duidelijk genoeg gezegd worden, dat er in de oecumenische situatie geen vlucht-heuvels zijn waarop men zich terug kan trekken om „objectief” en „onbevooroordeeld” de situatie te beoordeelen. We staan allen ergens in de situatie, en hebben alleen als zoodanig recht van spreken.

Naar reformatorische overtuiging is de kerk overal waar het Woord God's zuiver verkondigd wordt en de sacramenten naar God's Woord bediend worden. Dit beteekent, dat wij in vragen van traditie, ceremoniën en kerkorde een ruim standpunt kunnen innemen, doch dat ons de waarheidsvraag, en dat wel als een a c t u e e l e geloofsbeslissing, centraal moet zijn en blijven. Het kan er voor ons niet om gaan om een kerkelijke eenheid te scheppen of te organiseren, doch slechts om eenheid, in zooverre zij werkelijk voorhanden is, te constateeren en dankbaar te aanvaarden.

Hieruit volgt, dat wij de oecumenische beweging niet mogen zien als een gelegenheid om kerkelijke machtspolitiek te bedrijven, of om compromissen op papier aan te gaan, doch slechts als gelegenheid om gemeenschap te ontdekken en tot uiting te brengen, die wij nog niet ontdekt of tot uiting gebracht hadden. Dit lijkt me vooral van gewicht tegenover de tendenz, die in Edinburgh zeker weer te bespeuren zal zijn, om al te snel tot gemeenschappelijke formuleeringen te komen, die dan echter geen werkelijke overeenstemming in geloof beteekenen.

Wij komen dan echter te staan voor de vraag, wat onze houding moet zijn tegenover die kerken, in wier geloof en prediking wij niet het zuivere evangelie herkennen. Men is in oecumenische kringen nog steeds maar al te zeer geneigd deze vraag te ontwijken door de toepassing van de z.g. „branch-theory”, volgens welke alle kerken bijzondere vertakkingen van de ééne, ware kerk zouden zijn, en zij dus alle tesamen de volle symphonische eenheid van het Christendom uitdrukken. Deze theorie maakt de eenheidsvraag los van de waarheidsvraag en is daarom in wezen onkerkelijk. Calvijn geeft ons een betrouwbaarder richtsnoer: „de gemeen-

schap, die wij in liefde met elkander moeten hebben, hangt zoozeer van de eenheid van het geloof af, dat het geloof de basis, het doel en de norm van de eenheid is". Bovendien is het moeilijk in te zien hoe men van symphonische harmonie kan spreken, wanneer er wezenlijke tegenspraak is tusschen de geloofsbeslissingen der verschillende kerken. Het gaat nu eenmaal in de interkerkelijke situatie niet om kleine onderscheiden in accent, doch om keuzen waarbij onze trouw aan het evangelie de inzet is.

Laat ik een voorbeeld uit den allerlaatsten tijd mogen noemen. In 1933 heeft de Bekenntnis-Synode te Barmen, en dat werkelijk niet uit speculatieve overwegingen, zich als volgt uitgesproken: „Jesus Christus, wie er uns in der Heiligen Schrift bezeugt wird, ist das eine Wort Gottes ..... Wir verwerfen die falsche Lehre als könne und müsse die Kirche als Quelle ihrer Verkündigung ausser und neben diesem einem Worte Gottes auch noch andere Ereignisse und Mächte, Gestalten und Wahrheiten als Gottes Offenbarung anerkennen." En enkele maanden geleden heeft de Anglikaansche kerk de volgende formulering uit het protocol van de besprekingen met de Roumeensche kerk als „consonant with Anglican doctrine" aangenomen: „De openbaring Gods wordt ons overgebracht door de Heilige Schrift en de heilige traditie". Ofschoon deze twee uitingen uit geheel verschillende situaties komen, zoo is het toch duidelijk, dat men hier met twee opvattingen te doen heeft, die elkander nimmer aanvullen kunnen, en waar tusschen gekozen moet worden. Er moet dan ook van de oecumenische beweging verwacht worden, dat zij zulke onderscheiden openlijk erkent en niet tracht te verhullen.

Voor Edinburgh ziet het er zoo uit, dat wij tesamen zoeken naar de Kerk in de Kerken, omdat wij tesamen gelooven in de Kerk, die één en algemeen is en die meer is dan eenig gegeven kerkgenootschap, maar dat wij die kerk niet samen kunnen vinden, omdat wij haar langs verschillende wegen zoeken en aan verschillende kenmerken trachten te herkennen. Wij zijn het eens aangaande de realiteit der Kerk in de Kerken, maar wij zijn het oneens aangaande haar wezen. Die situatie kunnen wij niet forceeren. Het eenige wat wij doen kunnen, is haar werkelijk te doorleven en dus niet te vluchten in een sectarisch isolement. Want alleen wanneer wij deze nood als onze eigen nood dragen, zullen wij den zegen ontvangen, die er ook in ligt en die daarin bestaat, dat wij werkelijk naar God's interventie gaan verlangen, en dat wij leeren onderscheiden tusschen datgene wat slechts historische, relatieve beteekenis heeft in onze verschillen en datgene wat wezenlijk is; datgene wat eenvoudig conservatisme en provincialisme is, en datgene wat tot onze trouw aan de waarheid behoort. Zoo eerst leeren we werkelijk bidden om eenheid en gelooven, dat we de eenheid alleen als gave Gods ontvangen kunnen.

Maar hoe staat het dan met de samenwerking tusschen de kerken, die nu eenmaal sinds Stockholm een feit is? Moet men die samenwerking dan slechts als een quaaestie van opportunisme zien, waaraan alle diepere en vooral kerkelijke beteekenis ontbreekt? Is de Oxford-Conferentie dan niet meer dan een studie-conferentie zonder eenige representatieve beteekenis?

Ik geloof het niet. Oxford brengt evenals Edinburgh vertegenwoordigers der kerken bijeen, en kerken zijn alleen dan werkelijk



kerk wanneer zij het Evangelie verkondigen. Een kerkelijke bijeenkomst, die zulk een verkondiging a priori uitsluiten wil, is een contradictio in terminis. Oxford mag en moet juist in deze dagen, nu het er om gaat of er nog werkelijk een Kerk van Christus in de wereld is, nu de wereld niet meer gebaat is met de oplossing van eenige sociale of politieke vraagstukken, maar alleen met het daadwerkelijk getuigenis, dat er naast en tegenover de steeds absolutistischer optredende seculaire ideologieën een alleen aan God gebonden gemeenschap is, Oxford moet in zulk een tijd een stuk levende Kerk zijn.

Het alternatief waarbij het gaat om een discussie-conferentie, waarbij men zonder zich te binden en zonder als gemeenschap kleur te bekennen, slechts meeningen registreert en een officieel, representatief en in zuiver kerkrechtelijken zin geautoriseerd concilie, is een vals alternatief. Oxford kan inderdaad niet pretendeeren, dat het de stem van de Kerk van Christus in de heele wereld is. Maar Oxford kan dat evenmin a priori ontkennen. Het kan niet namens de ééne, ware en universeele kerk spreken, omdat wij het er niet over eens zijn, waar die kerk in de wereld der kerken is; maar het kan evenmin ontkennen, dat God de stem van Oxford tot de stem van de Kerk kan maken. Waar twee of drie en meer in den naam van Christus vergaderd zijn, kan opnieuw blijken, dat daar Christus aanwezig is. En: „Ubi Christus, ibi ecclesia”.

De Oxford Conferentie heeft daarom te pogen een getuigenis te doen hooren. Het heeft niet alleen over de Kerk te spreken, doch vooral de Kerk te zijn. Haar getuigenis moge geen autoriteit hebben in den kerkrechtelijken zin, doch het kan, zoo God wil, autoriteit hebben in den zin, waarin elk in de kerk uitgesproken getuigenis autoriteit, en kerkelijke autoriteit kan hebben, wanneer God's Woord verantwoordelijk uitgelegd wordt.

De oecumenische beweging en de oecumenische Conferenties mogen niet tot surrogaat voor de Una Sancta worden. Zij zijn de eigenlijke Una Sancta niet. De echte Una Sancta heeft wel plaats voor verschillen in kerkorde en in gebruiken en tradities, doch niet voor verschillen over de grondslagen van het kerkelijk getuigenis, en zou ook in ieder geval het gemeenschappelijk sacrament moeten kennen. Maar de oecumenische beweging is al evenmin een particuliere christelijke vereeniging van z.g. „ekumaniakken”. Zij is, zoo God wil, een eerste afbetaling, een onderpand van de Kerk van Christus, die in alle Kerken is en meer dan alle Kerken is. En zoo kunnen we hopen, dat zij gebruikt zal worden om een getuigenis te geven van de eenheid, die in Christus is, opdat de wereld moge gelooven, dat Christus van God gezonden is.

Dr. W. A. VISSER 'T HOOFT.

---

## *Kerkbegrip en Oecumeniciteit.*

Ondanks het oprechte eenheidsstreven, waardoor de oecumenische beweging wordt beziel, kan het feit niet ontkend worden, dat zij zelve verdeeld wordt door een pluriformiteit, zoodra de vraag naar den zin, naar de roeping, naar de taak van de oecumenische beweging aan de

orde komt. Deze verdeeldheid aangaande taak en roeping van de oecumenische beweging werd het duidelijkst geopenbaard in de conferenties van Stockholm en Lausanne. Een onderscheiding, die zonder twijfel nog geen scheiding behoeft te heeten, maar die toch duidelijk heenwijst naar verschillende stroomingen in deze beweging zelve. Stroomingen, die ook thans van invloed blijken te zijn, nu de oecumenische conferenties zullen plaats vinden in Oxford en Edinburg. De boodschap van Stockholm luidde toch: „met terzijdestelling van alle vragen van belijdenis en kerk-inrichting, heeft de conferentie zich ten doel gesteld in practische arbeid werkzaam te zijn”. Reeds geruimen tijd vóór die conferentie had de oecumenische gedachte der Una sancta zich doen gevoelen. Maar tot dusverre waren het individuen geweest, die alleen of gezamenlijk, hun schouders onder een of ander nuttig of noodig maatschappelijk werk hadden gezet <sup>1)</sup>. De kerken werden thans haar roeping bewust, om gezamenlijk te trachten de maatschappelijke en sociale nooden der wereld te verzachten door de beginselen van het evangelie te prediken en in practijk te brengen. Zeker was de boodschap van Lausanne niet in strijd met die van Stockholm, maar toch, de conferentie van Lausanne greep hooger. Terecht werd ingezien, dat de vraag beantwoord moest worden, wat dat evangelie nu wel inhield, welke beginselen nu toch wel gepredikt moesten worden. Onmogelijk bleek het, bij het bijeenbrengen der kerken, het kerkprobleem voorbij te gaan. Haar boodschap luidde dan ook, dat God eenheid wil. „Hoe wij ook het begin van onze gedeeldheid mogen rechtvaardigen, wij betreuren, dat zij voortduurt en rekenen het als onze plicht om voortaan boetvaardig en geloovig hieraan te moeten arbeiden, dat de verwoeste muren der christenheid weder worden opgebouwd”. Of zeggen wij het weder met de woorden van Prof. Cramer: „daar (n.l. in Lausanne) was men bijeen, om de vraag te beantwoorden, of de christelijke kerken niet in een algemeene geloofsbelijdenis konden vastleggen en in een gemeenschappelijke kerkinrichting konden tot uiting brengen, wat inderdaad het geestelijk bezit dier kerken was”.

Grooter nog is de pluriformiteit aangaande den grondslag en de bedoeling der oecumenische beweging. Een verscheidenheid, die practisch tot groote moeilijkheden leidde, toen de vraag aan de orde kwam, of ook zij, die de triniteit loochenden, tot deze gezamenlijke arbeid toegelaten mochten worden. Elke gezamenlijke arbeid, men mag de organisatie dan met de bewegelijke naam van beweging betitelen, heeft een basis, een grondslag noodig. De beginselverklaring van den wereldbond der kerken luidt dan ook: „met terzijdestelling van alle vragen van kerkelijke geschillen, hun aard en belangrijkheid, zijn wij vereenigd in het geloof in het Vader-schap Gods, broederschap der menschen, als fundamenteele waarheden van ons geloof”. Niet geloochend kan worden, dat deze beginselverklaring zeer groote dogmatische vóóroordeelen behelst, terwijl den verderen inhoud door dezen zóó en door genen weder anders geïnterpreteerd werd. Dr. C. J. Bleeker ziet in de oecumenische beweging een teruggrijpen naar het oudste Christendom <sup>2)</sup>. Daar zijn, volgens hem, de beginselen, krachten en motieven in alle zuiverheid te vinden, die ook voor de huidige Christenheid gelden en waarvan de kerk is afgeweken. Over de formulering van het geloof wordt men het nooit eens, wanhoopt hij. Pastoor A. R. Heyligers verklaart, dat het hem niet mogelijk is in het Nieuwe Testament



onderscheid te vinden, tusschen zichtbare en onzichtbare kerk <sup>3)</sup>. Er was eenvoudig „de” kerk, iets anders kon men zich niet denken. Hij geeft dan ook tot bevordering van de oecumenische gedachte verschillende raadgevingen, waaronder deze: om voortaan niet te vragen naar iemands geloof. Dr. J. C. Wissing erkent, dat de vraag dient beantwoord te worden, welke de inhoud van het evangelie is. <sup>4)</sup>. Het „wat” der boodschap is niet duidelijk, de vraag naar de belijdenis en het belijden der kerk is zoo hoorbaar gesteld, dat ieder haar hooren moet.

Drs. W. H. van de Pol definieert de oecumenische beweging als volgt: zij is die beweging, die gansch de christenheid wil brengen tot een nieuw besef van haar eenheid in Christus en van dat besef tot een nieuwe manifestatie van deze eenheid in de werkelijkheid van deze wereld. De katholieke kerk is de eene, ondeelbare, zoowel zichtbare als onzichtbare kerk van Christus, die wat haar zichtbaarheid betreft, een kwetsbare en een onkwetsbare zijde bezit. Onkwetsbaar, onaantastbaar, is datgene, wat Christus aan Zijn kerk heeft geschonken, het evangelie, de sacramenten en de ambten als volmachten van Christus. <sup>1)</sup> En eindelijk, om uit dit oecumenische koor nog één stem te beluisteren: Prof. Cramer roemt in de pluriformiteit der kerken en hij verwerpt de eenheid van Rome's kerk van ganscher harte. Hij handhaaft de onderscheiding tusschen zichtbare en onzichtbare kerk, een onderscheiding, die bij hem tot een volstrekte scheiding wordt. „De onzichtbare kerk geeft aan alle kerken, die toch niets anders, dan door menschen (!) gestichte cultuurgemeenschappen zijn, haar bestaansmogelijkheid en bestaansrecht” <sup>1)</sup>. Een Una sancta als zichtbare kerk, zou allerm minst, volgens hem, wenschelijk zijn, een Una sancta met een gemeenschappelijk belijden is voor hem ondenkbaar. Niettegenstaande deze eigenaardige kerkopvatting, maakt ook Prof. Cramer deel uit van de oecumenische beweging. De Una sancta wordt bij hem in de toekomst gelegd, ze is eschatologisch en dus ook voor het heden vrij onschadelijk van aard. Het oecumenisch streven wordt al even onwerkelijk als de onzichtbare kerk. Het doet ons grijpen naar iets wat boven ons ligt.

Uit het bovenstaande is het duidelijk geworden, dat de oecumenische beweging een klaar begrip mist, zoowel van den grondslag, waarop zij staat, als van haar doel. Reeds het woord beweging wijst op deze vaagheid. In haar beginsel-verklaringen wordt hoogstens de oprechte bedoeling der kerken uitgedrukt, om tot een gezamenlijk optreden te komen. Hoezeer de oecumenische beweging ook begeert van geen dogmatische vóór-oordeelen uit te gaan, toch kan niet worden ontkend, dat ook dit zeer vage standpunt deze medebrengt. Geen dogma te willen hebben, is ook een dogma. De beginselverklaring van den wereldbond der kerken is indifferent tegen over het kerkelijk dogma, ja zelfs tegenover de dogma's der oecumenische concilies. De boodschap van Stockholm spreekt van een vrije en volkomen ontwikkeling der menschelijke persoonlijkheid; <sup>4)</sup> van de rechten der zedelijke persoonlijkheid <sup>4)</sup>, waarvoor de kerk heeft op te komen. In deze beginselverklaring liggen zonder twijfel bepaalde dogmatische vóór-oordeelen, als het stellen van de zedelijkheid boven de religie, als het aanwijzen van de taak der kerk, als het mogelijk stellen van een ontwikkelen van een vrije, volkomen persoonlijkheid, terwijl daartegen de Heilige Schrift aan de kerk geen zedelijke taak geeft, maar uitsluitend



een religieuze en spreekt van de gansch verdorven natuur des menschen, als ook van slechts een klein beginsel van het nieuwe leven in den geloovige. Het verleggen van de eenheid der kerk in de toekomst strijdt met de apostolische, oecumenische geloofsbelijdenis, die de eene algemeene christelijke kerk belijdt heden te bestaan. Het merkwaardige verschijnsel vertoont zich, dat de voorstanders dezer eenheidsbeweging ieder een eigen meening bezitten over de kerk, over haar eenheid, over het evangelie, —, waarvan men liever schijnt te spreken dan over het Woord Gods — en over den inhoud van het Evangelie. Deze subjectieve houding, dit min of meer onverschillig staan tegenover de belijdenis der kerken en de dogma's der oecumenische concilies is de consequentie van een theologie, die God en Zijn openbaring niet in het middenpunt plaatst, maar den mensch, zijn begeerten, en zijn opvatting over de kerk en haar roeping. Geen verwondering behoeft het dan ook te baren, dat de oecumenische beweging de kloof tusschen het verleden en het heden verbreedt. Het was immers de machtige greep van Augustinus, dat hij zijn kerkbegrip niet opbouwde uit het verschijnsel der kerk, uit haar zichtbare openbaring, maar uit de gegevens der Heilige Schrift. Niet uit de ervaring moeten wij opmaken, wat de kerk is, zoo leerde hij, maar God openbaart, wat de kerk is. Hoe de kerk in den Raad Gods vastligt en door Hem door het Genadeverbond in den tijd wordt gerealiseerd. De oecumenische beweging brak met dezen oecumenischen kerkvader, wanneer zij het aan ieder toestaat, zelf een meening over de kerk te vormen. De oecum. beweging vraagt niet allereerst naar de waarheid Gods zooals die in de Heilige Schrift tot ons komt, maar neemt positie in den mensch en wil van daar uit een eenheid construeeren. Zonder twijfel vindt men bij Augustinus meer dan één kerkbegrip <sup>5)</sup>). Hoe dat ook zij, voor alle eeuwen heeft hij de kerk beschouwd als het lichaam van den Christus. Vanuit dit standpunt voerde hij ook polemiek tegen de Donatisten met hun bewering, dat zij de eenige, ware kerk vormden. Tot de kerk behooren niet alleen de geloovigen van nu, ook de triumpheerende kerk, ook de geloovigen, die nog zullen geboren worden, behooren tot het lichaam van Christus. Die allen vormen de ééne kerk, die alle eeuwen omvat. Vanuit dit standpunt is ook duidelijk, dat hij onmogelijk de zichtbare en onzichtbare kerk kon scheiden. Zichtbare en onzichtbare kerk zijn één, de laatste gezien van de zijde Gods, zooals ze ook in Zijn Raad voorkomt, de andere zooals zij zich hic en nunc ons openbaart. Rome versmalde dit standpunt door de eigenschappen als eenheid, algemeenheid enz., die aan het lichaam van Christus toekomen, toe te schrijven alleen aan de zichtbare kerk. Wij mogen niet zeggen, dat de kerk alleen naar haar onzichtbare zijde een heilige is, maar als Corpus Christi. De Katholiciteit der kerk ligt vast in de belofte aan Abraham en wordt veraanschouwelijkt op den Pinksterdag. Calvin heeft deze opvatting van Augustinus nader ontwikkeld. Ook voor hem is de kerk Corpus Christi. Daarom wordt ze Katholiek of algemeen genoemd, omdat men geen twee of drie kerken kan vinden, zonder dat Christus verscheurd wordt, wat onmogelijk is. (Inst. Boek IV cap. 2) <sup>6)</sup>). In tweeërlei zin spreekt de Heilige Schrift over de kerk. Soms bedoelt zij met kerk, die voor Gods aangezicht bestaat, in welke geen anderen opgenomen worden, dan die door de genade der aanneming kinderen Gods door de heiligmaking des Geestes waarachtige leden van Christus zijn. Dan bevat zij niet slechts de heiligen die op aarde

wonen, maar alle uitverkorenen, die er van het begin der wereld af, geweest zijn. Dikwijls echter duidt de Schrift met den naam kerk aan, de gansche menigte, die over de aarde verspreid is en die belijdt, dat zij één God en Christus dient, door den doop in Zijn Verbond wordt ingelijfd, door de deelneming aan het Heilig Avondmaal haar eenheid in de ware leer en liefde betuigt, eenstemmigheid heeft in het woord des Heeren en tot de prediking daarvan den dienst onderhoudt, die door Christus ingesteld is. Ook wordt geboden deze kerk hoog te achten en gemeenschap met haar te oefenen. Naar oud-testamentisch voorbeeld had reeds Augustinus onderscheid gemaakt tusschen voorhof en heiligdom. In den voorhof bevinden zich de zondaars en onheiligen. De haeretici en schismatici verkeeren binnen het heiligdom der kerk; zij staan aan den uitersten rand er van. Zij hebben nog de gaven der kerk: de Heilige Schrift, den Doop, het Heilig Avondmaal. Calvijn systematiseerde deze gedachten en bouwde voort. Hij onderscheidde in de zichtbare kerk, de algemeene kerk, een uit allerlei volken verzamelde menigte (Inst. IV cap. 1) en de afzonderlijke kerken, die over de steden en dorpen verdeeld zijn. Overal, waar de dienst des Woords aanwezig is, en in eere gehouden, waar de bediening der sacramenten is, daar is de kerk. Calvijn kent dus ééne algemeene kerk en hij geeft de kenteekenen aan, waardoor iedere geloovige kan beoordeelen of deze kerk zich ook geopenbaard heeft op een bepaalde plaats. „Aan zulk een menigte mag de naam van kerk niet ontzegd worden, al is ze overigens vol van fouten”. Tusschen de gebreken maakt Calvijn onderscheid. Sommige dogma's acht hij zoo noodzakelijk, dat zij bij allen ontwijfelbaar vast moeten staan, als daar zijn, dat er één God is, dat Christus God is en de Zoon Gods, dat onze zaligheid gelegen is in Gods barmhartigheid, en dergelijke. Er zijn ook andere, waarover tusschen de kerken geschil is, die toch niet de eenheid des geloofs verscheuren. Wanneer Calvijn nu wordt beschuldigd door Rome, dat de Reformatie de eenheid der kerk gebroken heeft, zegt hij: „De gemeenschap (n.l. die der kerk) bestaat zoo-wel in de eenstemmigheid der gezonde leer, als in de broederlijke liefde. Echter vervolgt hij: „Deze gemeenschap der liefde hangt zoo aan de eenheid des geloofs, dat de laatste het begin, het einde, kortom de eenige regel der eerste moet zijn. Laat ons (aldus Calvijn) bedenken, dat, als de kerkelijke eenheid ons aangeprezen wordt, het hierom gaat, dat, terwijl onze verstanden overeenstemmen in Christus, ook onze willens door een wederkeerige welwillendheid in Christus met elkander verbonden zijn.” (IV cap. II, 5, 6). „Als Paulus tot eenheid maant,” zoo schrijft Calvijn, „dan voegt hij er aan toe, „in Christus of naar Christus”, te kennen gevend, dat een vergadering, die buiten des Heeren Woord geschiedt, een vergadering is van goddeloozen, en niet een eensgezinde gemeenschap der geloovigen.” (IV cap. II 5, 6). Hoewel hij den titel van kerk niet eenvoudigweg aan de pausgezinden wil toestaan, loochent hij daarom niet, dat er bij hen kerken zijn, in zooverre n.l. de Heere overblijfselen van Zijn volk daar bewaard heeft en ook inzooverre daar eenige kenteekenen der kerk bleven bestaan (IV cap. II, 11, 12). Wanneer zij ons echter tot de gemeenschap van hun kerk willen dwingen, eischen zij twee dingen van ons, n.l. dat wij deel hebben aan al hun gebeden, heilige handelingen en ceremoniën en verder, dat wij aan hun kerk toekennen, alle eer, macht en rechtspraak, die Christus aan Zijn kerk heeft toegedeeld. Want wij kunnen ternauwernood eenige



samenkomst met hen hebben, zonder dat wij ons met openbare afgoderij besmetten. (IV cap. II, 9.)

Calvijn, die schier op elke bladzijde van zijn Institutie Augustinus citeert, heeft dit kerkbegrip niet zelf geconstrueerd, maar ontleend aan de Heilige Schrift, aan wier bestudeering hij gansch zijn leven wijdde. Allermint is hem enghartigheid of bekrompenheid te verwijten. Hij was de man, die het plan van Cramner, de aartsbisschop van Engeland, om een oecumenisch concilie van Protestanten bijeen te roepen, hartelijk toejuichte.

Oecumenisch is zijn kerkbegrip, als hij geen nationale lands- of volkskerken kent, maar in navolging van Augustinus, de kerk ziet als het Lichaam van Christus, alle eeuwen en alle tijden overspannend. Ook is voor hem de Heilige Schrift de norm, waaraan hij zijn kerkbegrip toetst. Daarom wilde hij ook niet weten van nationale kerken, maar maakte hij ernst met de uitstorting van den Heiligen Geest, toen de kerk uit de nationale banden van Israël werd losgemaakt en wereldkerk werd. Ook weigerde hij eenige scheiding te maken tusschen de zichtbare en onzichtbare kerk, maar beschouwde de zichtbare en onzichtbare kerk als twee zijden van het lichaam van Christus. Om de eenheid der kerk te aanvaarden, is het geenszins noodig, oordeelde hij, de kerk zelf met de oogen te zien of met de handen te tasten. Ze is in het geloof gelegen, maar daardoor, dat ze in het geloof gelegen is, worden wij er veeleer aan herinnerd, dat we niet minder aan haar moeten denken, wanneer ze aan onze kennis voorbijgaat, dan wanneer ze openlijk zich vertoonde (IV cap. I, 3). Hoewel God de overblijfselen van Zijn volk nog bewaart en ook de kenteekenen als doop en avondmaal, kan men die vergadering toch niet zonder uitzondering kerk noemen, waar Gods Woord openlijk en ongestraft met voeten wordt getreden en waar de dienst des Woords, de hoofdzenuw, ja de ziel der kerk, verstrooid wordt. In den afval zijn echter trappen te bespeuren (IV cap. II, 8, 9). Wij hebben ons te houden aan de Heilige Schrift, zoowel bij de vraag, wie wij als geloovigen hebben te beschouwen, als bij de vraag, of wij gemeenschap met een kerk mogen hebben. Daarom acht Calvijn het instituut der kerk van geen geringe beteekenis. Hij noemt den dienst des Woords, de hoofdzenuw, de ziel der kerk. Christus, als Koning van Zijn kerk, heeft daarin alleen zeggenschap, in Hem ligt haar eenheid, door Hem wordt die kerk vergaderd en ook beschermd. Tot ons komt de roeping om die eenheid te gelooven en te belijden, die ook te zoeken en te openbaren, door dichter bij Hem te leven, méér Hem als Koning te gehoorzamen, door ook in het institutaire kerkelijke leven liever van alle schepselen af te gaan, dan in het allermint iets tegen Zijn Heiligen wil te doen. De Heilige Schrift en deze alleen is norm voor ons handelen. Wat leert nu de Schrift over de kerk? In Israël is de kerk des Heeren, het volk Gods, de vergadering der bondelingen. Dat volk des Heeren is een heilig volk, de gemeenschap der bondelingen heet de vergadering der kinderen Israëls. (Ex. 12 : 3, 6, 47). Het woord káhal, in de Heilige Schrift door gemeente vertaald, wijst op een roepen en te zamen roepen. De Heere roept, heiligt, vergadert Zijn volk. Ook het nieuwe testament knoopt aan deze gedachte vast en verdiept haar. Waarschijnlijk is het woord „kerk” afkomstig van het grieksche „kuriakè”, dat beteekent:



„Wat des Heeren is". Het volk Gods is het huis Gods, oud-testamentisch afgebeeld in den tempel.

Paulus schrijft: „Gij zijt de tempel des levenden Gods" en in den brief aan Efeze wordt heel het volk Gods vergeleken met een gebouw, gefundeerd op de leer der apostelen en profeten, van welk gebouw Christus de uiterste hoeksteen is. Ook het woord „ekklesia" wijst op dit roepen Gods. De gemeente Gods zijn de uit deze wereld geroepen tot de gemeenschap van Zijn Zoon Jezus Christus, onzen Heere. Deze roeping Gods in den tijd rust in de verkiezing des Heeren. Want Petrus schrijft: „Gij zijt een uitverkoren geslacht, een koninklijk priesterdom". (1 Petrus 2: 9) en de brief aan Efeze: „Gelijk Hij ons uitverkoren heeft in Hem, voor de grondlegging der wereld, om in de bedeeing van de volheid der tijden, wederom alles tot één te vergaderen in Christus, beide dat in den hemel en dat op de aarde is". (Ef. 1 : 4—10).

Van deze kerk belijden wij, dat zij ééne, algemeene, christelijke kerk is. Wat hebben wij dan onder haar eenheid te verstaan? Ook hierbij mogen wij niet uitgaan van onze subjectieve kijk en een eenheid zoeken, die geen waarachtige eenheid is. De Heilige Schrift heeft ons die eenheid te leeren, evenzeer als zij leert, wat haar christelijkheid is. Juist de oecumenische beweging beroept zich gaarne op de bekende tekst: „Opdat zij allen èèn zijn". (Joh. 17 : 21). Helaas worden maar al te dikwijls deze woorden uit het geheele verband gerukt, waarin Jezus Christus deze woorden spreekt. Christus bidt eerst voor Zijn apostelen (vs 17) en vervolgens voor hen, die door hun woord, d.i. door het woord der apostelen, in Hem gelooven zullen, opdat zij allen één zijn (vs. 20, 21). Christus bidt voor de wereldkerk en het woord der apostelen is natuurlijk niet slechts hun gesproken woord, dat slechts een deel der kerk bereikte, maar ook het geschreven woord. (vgl. Rom. 10 : 17). Christus bidt voor hen, die door het woord der apostelen in Hem zullen gelooven. De eenheid, die Christus van Zijn Vader afbidt, is geen mechanische, zelf bedachte, bestaat niet uit een formule breed en ruim, maar zonder veel zin en inhoud. Neen, de eenheid der kerk moet zijn als tusschen den Vader en den Zoon. (vs. 21).

De eenheid van het lichaam van den Christus is gegrond in den Heere God zelf, in de innige gemeenschap tusschen Vader en Zoon. Christus bidt niet slechts voor die eenheid, maar als Middelaar bewerkt Hij haar ook. Gelijk hij smeekt: „Heilig ze in Uw waarheid" (vs. 17) en ook zelf die heiliging tot stand brengt, zóó smeekt Hij om haar eenheid en realiseert ook die eenheid, is daarvoor zelf borg. Een eenheid, die niet tusschen de enkele geloovigen op eigen initiatief wordt tot stand gebracht, maar die rust in „Ik in hen en gij in mij". Een eenheid die van God afdaalt, die rust in den Christus, die vastligt in de eenigheid des waren geloofs, in welke eenheid de heerlijkheid van den Christus ons tegenschittert, en niet de heerlijkheid van den mensch. Ook de apostel Paulus roemt de eenheid der geloovigen. „Eén lichaam is het, één Geest, één Heer, één geloof, één doop." Een eenheid niet kunstmatig, met verkrachting der waarheid verkregen, maar een eenheid in ons Hoofd, den Koning der Kerk, den Heere Jezus Christus, „Die heeft gegeven sommigen tot apostelen en sommigen tot profeten en sommigen tot evangelisten en sommigen tot herders en leeraars, tot opbouwning des lichaams van Christus, totdat wij allen zullen komen tot de eenigheid des geloofs en der kennis van den Zoon

Gods, opdat wij niet meer kinderen zouden zijn, die als de vloed bewogen en omgevoerd worden met allen wind der leer, maar de waarheid betrachtende in liefde" (Ef. 4 : 11—15).

De eenheid der kerk, die de heilige Schrift leert, ligt dus vast in haar Hoofd. Evenzeer als voor de heiligheid van elken geloovige, geldt ook voor de eenheid der kerk, dat deze een geloofsstuk is. Zooals ieder Christen weet, is op aarde nimmer de volmaaktheid te bereiken, en nochtans wordt hij door God geroepen om daarnaar te streven, zoo weet ook de kerk des Heeren, dat zij die eenheid op aarde nimmer volmaakt zal zien en heeft ze nochtans de roeping naar die van God gewilde eenheid te streven. De oecumenische beweging ontkomt dan ook niet aan een idealisering van de eerste christelijke kerk. Ook Paulus had toen reeds te worstelen met groote gedeeldheid en met scheuringen. De oecumenische beweging vergeet al te zeer rekening te houden met de leiding Gods in de geschiedenis, waardoor veelal door de zonde der geloovigen, door hun weinige geloofskracht, de kerk uiteen gescheurd geworden is. Daarom kan zij wel een eenheid zoeken, die het woord gemeen heeft met de vroegere eenheid der kerk, maar die niet gemeen heeft de waarachtige levende, werkelijke eenheid in den Christus. Het woord oecumenisch drukt deze gedachte zoo juist uit. Want zij onderstelt een eenheid, die heel de wereld omspant. Zij grijpt hooger en zoekt de eenheid der christenen van alle eeuwen. Moelijk zal men het woord oecumenisch dan ook kunnen toekennen, althans in waarheid, aan plaatselijke conferenties en vereenigingen, soms zelfs met uitsluiting van de Roomsche-Katholieke en Gereformeerde christenen. De naam oecumenisch kan bezwaarlijk worden gegeven aan hen, die de dogma's der oecumenische concilies niet accepteren, die zóó oecumenisch breed en ondiep tevens zijn, om hen, die niet meer bezitten dan eenige religieuze gevoelens, tot hun gemeenschap toe te laten. Zulk een eenheid is niet waarachtig, want zij verloochent de waarheid Gods. Oecumenisch beteekent heel de wereld omvattend.

In den echten zin des woords is daarom de synode van Dordrecht oecumenisch geweest, op welke synode ook de buitenlandsche Geref. kerken hun afgevaardigden zonden, en het plan ter sprake kwam om te komen tot een generale confessie voor alle Geref. kerken, welke synode de buitenlandsche Geref. belijdenisschriften ook aanvaardde. Oecumenisch ook in den kwalitatieven zin van dit woord, doordat deze synode het semi-pelagianisme veroordeelde en de eenheid met den Christus, de waarheid Gods, hooger stelde, dan een schijnbare eenheid onder de menschen. Door haar vasthouden aan het Woord Gods bood zij de hand aan de oecumenische kerk van alle eeuwen, van het verleden en van de toekomst.

Vanuit de Heilige Schrift moet elk eenheidsstreven beoordeeld worden. Voor de waarheid Gods, zoo als die neergelegd is in de confessies der kerken, hebben velen alles, alles over gehad. De eenheid, die veelszins door de oecumenische beweging beoogd wordt, is geen eenheid, maar bestaat hoogstens uit een formule over de broederschap der menschen, die met de grondwaarheden van het christendom slechts zijdelings in verband staat. De oecumenische beweging omvat niet de Roomsche Katholieke kerk en de Geref. kerken. Zij vergeet al te zeer, met alle waardeering, die ook wij

hebben voor haar bedoeling, de christenheid terug te brengen tot de gehoorzaamheid aan het Woord Gods. Ook ons smart de verdeeldheid der kerken, maar liever geen eenheid, dan een schijnbare met verkrachting der waarheid. Onze eenheid met alle christenen is een geloofsstuk. Wij gelooven eene, algemeene, christelijke kerk. De deformatie der andere kerken is ook onze schuld. Zoo bidden wij den Heere, of Hij ons en anderen nauwer wil binden aan Zijn Woord, of Hij ook in onze eigen Kerk Zijn Woord tot meerdere heerschappij wil brengen. Met hen, die de grondwaarheden van het Christendom loochenen, kunnen wij om Christus' wil geen gemeenschap oefenen, omdat wij niet hetzelfde geloof met hen deelachtig zijn. Daarom zoeken wij ook onze eigen kerk steeds meer te reformeeren en wij weten ons één met allen, die hetzelfde Woord, die denzelfden Christus belijden en bidden en werken om de zichtbare eenheid van die kerk. Een gebed, dat door Christus' hooge priesterlijk gebed zeker verhoord zal worden.

P. J. RICHEL.

---

<sup>1)</sup> Drs. W. H. van de Pol., Prof. dr. J. A. Cramer. De eenheid en gescheidenheid der kerk.

<sup>2)</sup> dr. C. J. Bleeker, De oecumenische beweging. 3 referaten. dr. C. J. Bleeker, Pastoor A. R. Heiligers en dr. J. C. Wissing.

<sup>3)</sup> dr. J. C. Wissing. Oxford en Edinburg. pag. 9.

<sup>4)</sup> De oecumenische beweging, Uitgave van de Nederlandsche afdeeling van de „Wereldbond der kerken”.

<sup>5)</sup> A. D. R. Polman. „De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas v. Aquino, en Calvijn”.

<sup>6)</sup> Joh. Calvijn. Institutie. Uitgave dr. A. Sizoo.

Prof. dr. K. Dijk, artikelreeks „de Heraut”, 5 Jan. '36 (no. 3024).

Prof. dr. V. Hepp. De pluriformiteit der kerk. Almanak v. h. studentencorps der V.U. 1934.

---

## De Statenvertaling.

Toen het in 1837 twee honderd jaar geleden was, dat het eerste exemplaar van den Statenbijbel in paars fluweel gebonden, plechtig aan de Staten Generaal der Vereenigde Nederlanden werd aangeboden, is een fraaie gedenkpenning geslagen. Op de voorzijde ziet men de Nederlandsche maagd met Bijbel en wapen en leest men het onderschrift: Gods Woord uit het oorspronkelijke overgebracht ..... Het opschrift op de achterzijde vermeldt uitdrukkelijk het feit, dat door den penning wordt herdacht en luidt: Nederlandsche Bijbelvertaling op last van de Staten Generaal. Tweede Eeuwgetijde MDCCCXXXVII.

---

Het slaan van dezen penning bewijst de dankbaarheid van een vorig geslacht, maar drukt ook uit, dat het bezit van de Statenvertaling gedurende twee eeuwen een feit van beteekenis werd geacht. Sinds is nog weer honderd jaren verlopen. De twee eeuwen zijn tot drie geworden. Nog wordt de Statenvertaling vrij algemeen in ons vaderland gebruikt.



Er is een grootsche herdenking van haar derde eeuwfeest op touw gezet.

Onwillekeurig vraagt men, verdient de Statenoverzetting die belangstelling. Is het feest, want zoo mogen we wat gaat gebeuren, toch noemen, al zal geen champagne worden geschonken, slechts een uiting van onzen in dit opzicht zeker ziekelijken tijd, dat hij geen gedenkdag kan laten voorbijgaan, of wordt het terecht gevierd, omdat inderdaad, wat herdacht wordt, van te groote waardij is, dan dat een woord van dankbaarheid eerst aan God, daarna ook aan menschen achterwege mag blijven? Wij meenen het laatste en zien den voornaamsten grond in de driehonderd jaren zelf.

De geschiedenis van de Nederlandsche Bijbelvertaling van 1522 tot 1637 is een zeer verwarde en nog steeds niet voldoende gekende. De Middeleeuwen hadden zich niet onbetuigd gelaten. We zien nu af van de periode der handschriften en van kleinere uitgaven, in ieder geval schitteren het Delftsche Oude Testament van 1477 en de Keulsche Bijbel van 1480 als sterren van de eerste grootte. Maar, het spreekt vanzelf, eerst na de Hervorming kwam de velen aangrijpende begeerte om het volk in al zijn lagen bekend te maken met den Bijbel. En zoo verscheen, sinds in 1522 het door Joh. Pelt vertaalde Evangelie naar Mattheus te Amsterdam van de pers kwam, de lange reeks van overzettingen. Luthersche, Roomsche Doopsgezinde, later ook uitgesproken Gereformeerde, ze kwamen in haast niet meer te controleeren getalen en ze vonden blijkens hun groot aantal blijkbaar goeden aftrek.

En toch, geen van die uitgaven voldeed. De deuaesbijbel moge het van 1562 tot 1637 hebben uitgehouden, ook zijn vonnis was en moest worden geteekend. Waarlijk niet omdat de Nederlanden in die periode geen mannen van bekwaamheid hadden, verre van dien, maar hoe zou men in het door vervolging en oorlog geteisterde land, dat zelfs jaren lang op eigen erve geen Bijbel drukken kon, ooit de rust, de gelegenheid vinden een Bijbelvertaling te geven, die aan alle billijk te stellen eischen voldeed?

De Statenbijbel betekent een rustpunt. Wel woedde nog de krijg, maar de Noord Nederlandsche gewesten werden zelden of nooit meer door den vijand betreden. De universiteit te Leiden was gesticht, spoedig volgden enkele andere. De Gereformeerde kerken namen toe in aantal en invloed en konden hun leven rustig regelen. Het pleit voor die kerken, dat de zaak der Bijbelvertaling haar geen rust liet, op talrijke Synoden is er over gehandeld. Het pleit voor de overheid — al kan men vragen, of haar bemoeiing hier niet te ver ging — dat ook zij zag, van hoeveel betekenis voor het volk een goede vertaling van de Heilige Schrift is en dat zij het hare deed en de zaak der overzetting op royale wijze bevorderde.

De Statenvertaling is, daarop beginnen we te wijzen, de eerste overzetting der Schrift, die op rustige, normale, wetenschappelijke wijze is tot stand gekomen, door het werk van de in het algemeen gesproken meest geschikte mannen, die voor dezen arbeid konden worden aangewezen. Deze geleerden, want zoo schroom ik niet hen te noemen, waren mannen van groote kennis en bekwaamheid en ze konden bouwen, op wat vóór hen was geschied, ze konden gebruik maken van het werk van bekwaame godgeleerden, ik vermeld in de eerste plaats de namen van Calvijn en Beza. Ze hebben zich nauwkeurig rekenschap gegeven van de taal en spelling,

waarin hun overzetting zou worden gegeven. En toen ze hun taak volbracht hadden is, wat zij leverden, nog weer door anderen nauwkeurig „overzien”.

De betekenis der Statenvertaling komt daarin uit, dat haar geschonken is, wat geen van haar voorgangsters is gegeven, ze is er ingegaan en er in gebleven. Drie honderd jaren heeft ze ons volk gediend, terwijl vroegere overzettingen de eeuw nooit hebben volgemaakt. Het invoeren van de Statenvertaling heeft hier en daar wel eenige moeite gekost, ook uit de kringen van den boekhandel, die nog oude Bijbels in voorraad had, rees verzet, ze heeft toch een gemakkelijke overwinning behaald en is zelf, wat ook na haar aan Bijbelvertaling verscheen, nog nooit overwonnen.

Haar zegepraal heeft de Statenvertaling zeker niet te danken aan het gezag van hen, wier naam ze moest dragen en nog altijd draagt, maar aan haar eigen hoedanigheden. Ze is geheel uit het oorspronkelijk vertaald, wat voordien met het Oude Testament nog nimmer was geschied. Ze is gesteld in een taal, die nog bewondering afdwingt. Ze is goed in den vollen zin van het woord, ze paste bij ons volk en past er — we zeggen dat met zeker voorbehoud — nog bij. Men kan niet zeggen, dat het Bijbelgebruikend Nederland een anderen Bijbel verlangt, gelijk Zuid Afrika vroeg om een Afrikaanschen Bijbel. En juist omdat de Statenvertaling nog in eere is, omdat ze nog leeft onder ons volk, verdient ze, dat haar driehonderdjarig bestaan feestelijk wordt herdacht.

Daar is nog meer te noemen, wat zulk een herdenking rechtvaardigt. De Statenvertaling is in de gebrokenheid van het kerkelijk leven, symbool van eenheid van Protestantsch Nederland en deze eenheid is niet als zoovele van onzen tijd, slechts een eenheid in schijn, maar een werkelijke. Protestantsch Nederland begeert den Statenbijbel te gebruiken. Zeker, ik vergeet de Lutherschen niet, zij hebben aan hun eigen Bijbelvertaling vastgehouden, de oude Luthersche, zij het dat die meerdere malen, soms zeer ingrijpend is herzien. Maar onze Lutherschen hebben daarom toch geen bezwaar tegen den Statenbijbel, ze verzetten zich niet, wanneer uit hem wordt gelezen. Zoo kan deze Bijbel symbool van eenheid zijn. Overal waar Christenen, van Protestantschen huize, hoe verschillend ze verder ook mogen zijn, elkander ontmoeten, kan de Statenbijbel worden gebruikt. Men stelle zich voor, hoeveel moeilijker, dan hij al is, de toestand zou worden, indien bij de oprichting van wat men gewoonlijk een gemengde school noemt, ook een beslissing moest vallen over de vraag, welke Bijbelvertaling in de school zal worden gebruikt. In de politiek, ook in de Christelijke politiek, is reeds veel, dat verdeelt, maar er is toch nog geen verschil over de vraag, uit welken Bijbel de Voorzitter van een kiesvereening lezen zal.

Men schatte de waarde van den Statenbijbel als symbool van eenheid niet gering. Omdat we in Nederland één Bijbel hebben, omdat er een standaardbijbel bestaat, begrijpen we elkander, als we spreken over de geestelijke dingen. We drukken ze uit in dezelfde bewoordingen, er kan niet licht misverstand ontstaan. We kunnen elkanders boeken en bladen lezen en weten waarover we het hebben. Ondanks alle verschil, dat ik niet weg wil cijferen en allerm minst gering acht, is er toch een gemeenschappelijk terrein, het is het gebied, dat door den Statenbijbel wordt bestreken.

Dat terrein is zelfs veel breeder dan het kerkelijk, zelfs dan het



godsdienstig terrein. Ik behoort niet tot hen, die gaarne over de cultuurwaarde van den Bijbel spreken. Mij bekruipt altijd de vrees, dat een betoog daarover de eigenlijke beteekenis van den Bijbel als Woord Gods naar den achtergrond dringt. Maar aan den anderen kant wil ik hier toch en met dankbaarheid melding maken van het feit, dat de Statenvertaling ook mag worden gerekend tot de cultuurschatten van heel het Nederlandsche volk. Nu ik een voorbehoud maakte, vrees ik niet meer, dat wat ik daar juist schreef, zal worden misverstaan en begrijpt ieder, dat juist in dien laatsten zin op vertaling — en daarover schrijf ik thans — alle nadruk moet vallen. Veel van den inhoud des Bijbels is in den vorm der Statenvertaling algemeen eigendom geworden, van heel het Nederlandsche volk. Het is waar, dat er ook nog uitdrukkingen voortleven in den vorm van oudere vertalingen, ik noem er één: waar het hart vol van is, vloeit de mond van over, maar zeer talrijk zijn toch de zegswijzen, die direct of indirect aan den Statenbijbel zijn ontleend en meer dan één schrijver heeft zich ingespannen om die uitdrukkingen te verzamelen en te boek te stellen. Het Nederlandsche volk bezit in dit taalmateriaal een bezit van de eerste orde, omdat niet maar de vorm doorgaans bijzonder schoon is, doch de inhoud Goddelijke openbaring mag worden genoemd.

Groot is de beteekenis van de Statenvertaling voor heel het Nederlandsche volk, het blijkt zelfs uit de gedragingen van hen, die allen godsdienst gram zijn. Want ze ontleenen hun woorden om te spotten veelal aan de Statenvertaling, waarbij dan het door letterlijk aan te halen ontstane verschil met de taal van heden, dienen moet om het schimpen te verscherpen.

Dit laatste brengt me op een moeilijk punt. Zijn we wel gerechtigd het driehonderdjarig feest van de Statenvertaling te vieren? Gebruiken we haar nog wel? Nemen we niet vrijwel allen een gemoderniseerde uitgave ter hand? Is er nog wel iemand die, om het bekende voorbeeld te gebruiken zal lezen: Gedenkt des wijfs Lots? Zeker ik mag zelf gaarne in en uit een ouden Bijbel lezen en het steekt me altijd even als ik zie, dat een predikant den kanselbijbel slechts als lessenaar gebruikt en zijn tekst voorleest uit een modern Bijbeltje. Maar als ik uit een ouden Bijbel lees, herzie ik hem onder het lezen en als ik gaarne zie, dat een dominee uit den Bijbel leest, die op den preekstoel ligt, dan verwacht ik toch niet wat anders te hooren, dan in het moderne Bijbeltje staat. Er is reden voor de vraag, gebruiken we den Statenbijbel nog wel?

We gebruiken allen herzieningen, van het Britsche of van het Nederlandsche Bijbelgenootschap, die van Kuiper-Bavinck-Rutgers of welke andere dan ook. Meer dan een van die herzieningen is verre van onberispelijk, zooals reeds oppervlakkig onderzoek leeren kan. Drie honderd jaren geleden is het, dat de Statenvertaling gereed kwam, en juist de laatste van die drie eeuwen is met het oude kleinood op niet altijd onbedenkelijke wijze te werk gegaan.

Dit staat vast, voor het volk is een herziening noodzakelijk. Was die niet gekomen, dan was de Statenvertaling reeds lang buiten gebruik geraakt. Nu kan men nog beweren, dat een enkele verandering van de spelling het karakter der overzetting niet aantast. Maar als het verder gaat, als woorden worden vervangen, als zinnen worden omgezet, als niet langer bij elk vers een nieuwe regel wordt begonnen? Dit alles gaat verder en



plaatst ons voor het vraagstuk, dat we aldus kunnen formuleeren: de driehonderdjarige Statenbijbel en onze tijd. Wat zijn we van plan, vieren we een jubileum, dat het begin is van een begrafenis of bedoelen we nog een eeuw lang van den Statenbijbel te doen genieten?

De vraag is gemakkelijk genoeg gesteld, minder gemakkelijk te beantwoorden. Het Nederlandsche Bijbelgenootschap bereidt een luisterrijke viering voor van het jubileum van den Statenbijbel, maar het hoopt ook het Nieuwe Testament in nieuwe vertaling dit jaar te doen verschijnen, het werkt aan een nieuwe vertaling van het Oude Testament. Reeds het feit, dat die laatstgenoemde overzetting zeker nog vele jaren op zich zal laten wachten, leert dat de Statenvertaling nog lang in gebruik zal blijven. Hetzelfde feit brengt ook het lot van de nieuwe overzetting van het Nieuwe Testament in gevaar, we kunnen nu eenmaal niet met een halven Bijbel toe. Maar zelfs, indien binnen afzienbaren tijd een nieuwe Bijbelvertaling gereed was, zou ze nog niet dadelijk algemeen in gebruik komen. Daartoe is de Statenvertaling te zeer ingeburgerd. Op algemeen gebruik van een andere valt niet te rekenen, eer de kerken zulk een vertaling zullen hebben aanvaard en in dit opzicht zouden de kerkelijke molens zeker langzaam malen. Ongetwijfeld er zijn kringen, die andere vertalingen gebruiken, maar die kringen zijn niet groot, ze gebruiken nog weer verschillende overzettingen en zijn daar zelden geheel over tevreden. In ieder geval leeft het volk nog bij het bestaande en zal het dat zeker nog lang blijven doen. Insgelijk de kerken.

Toch moet ieder deskundige toegeven, dat er redenen zijn om de Statenvertaling door een andere te vervangen. Ik noem er drie. Vooreerst we bezitten thans zoo voor Oud als voor Nieuw Testament een beteren tekst dan den geleerden uit de zeventiende eeuw ter beschikking stond. In de tweede plaats is de studie der talen vooruitgegaan en kan meer dan één plaats beter worden overgebracht. Eindelijk heeft zich onze Nederlandsche taal op zulk een wijze ontwikkeld, dat voor vele volksenooten het Statenbijbelnederlandsch niet meer verstaanbaar is.

Dit zijn gronden, die niet spreken tot het gemoed van het Bijbellezend volk. De beide eerste uit den aard der zaak niet, omdat ze buiten zijn beoordeeling vallen, de laatste niet, omdat wie bij den Bijbel is opgevoed hem wel verstaat. Daarom vraagt het kerksche deel van het Nederlandsche volk niet om een nieuwe vertaling van den Bijbel. Het is best tevreden met de Statenvertaling, bedroeft zich over allerlei vreemde uitdrukkingen in nieuwe overzettingen, vindt de taal der Statenbijbel veel plechtiger en aangenamer. Men is aan de woorden gewend en verliest ze niet gaarne.

Alles waar en het pleit al weer voor den Statenbijbel, dat velen nog na driehonderd jaren ook zijn taal willen behouden, al is het dan feitelijk reeds een veranderde taal. Er zijn echter ook andere Nederlanders dan trouwe kerkgangers en ook aan die anderen willen we graag het evangelie brengen. Dat zullen we — in het algemeen gesproken — niet kunnen doen met de woorden van den voor hen onbegrijpelijken Statenbijbel en daarom is nieuw overzetten eisch. Ook de twee andere gronden mogen we daarbij niet verwaarlozen. Want we moeten den Bijbel aan ons volk brengen zoo goed, als het maar even kan.

Daarom vieren we het jubileum van den Statenbijbel, dankbaar voor het vele, dat God ons volk in het verleden door deze vertaling heeft

geschonken. Gelijk elk gedenkfeest eerst naar het verleden ziet. Doch we verliezen de toekomst niet uit het oog. We weten, dat deze vertaling nog lange jaren door velen zal worden gebruikt en we treuren daarover niet. Maar we slaan ook de hand aan den ploeg om met de hulp des Heeren aan ons volk te geven, wat in elk opzicht staat op de hoogte van dezen tijd.

Dr F. W. GROSHEIDE.

## Boekbespreking.

Prof. Dr. G. van der Leeuw, „Onsterfelijkheid of Opstanding”. Van Gorcum & Comp. N.V., 1936<sup>2</sup>, 40 pag., f 0.95.

Van het oorspronkelijke Kerkopbouw-geschrift verscheen een tweede, uitgebreide uitgave. Een bekend thema wordt op voor leken zeer boeiende en bevattelijke wijze behandeld. Zoals dat wel meer gaat, stuit de theoloog dan op moeilijkheden. Dat er een onsterfelijkheidsgeloof bestaat, hetwelk zich met de Christelijke opstandingsgedachte slecht rijmen laat, mag aanvaard worden. Schr. spreekt van de voorstellingen van een vergankelijk lichaam en een onsterfelijke ziel — zij zijn volgens hem „allerminst christelijk, doch zuiver grieksch, en met het wezen van het christelijk geloof in strijd”. (20). 't Komt er op aan wat men onder „ziel” verstaat! Schr. kan nog zo diastatisch, zo forensisch over de verhouding tussen God en mens spreken (37, 40 enz.), hij ziet zich toch genoopt van continuïteit te spreken (37, 41 v.v.). Inderdaad: er moet enige relatie zijn tussen Gods genade in dit leven en hiernà; tussen 's mensen hoogste grijpen en Gods aanvaarding daarvan. Blijft niet die genade, die vervulling een geëstelijk gebeuren? Het Christelijke afstands-besef moge binnen die continuïteit de algehele vernieuwing verlangen; tot het alternatief is het niet gerechtigd, ook niet door het feit, dat de kerkelijke prediking in vroeger jaren soms wat te gemakkelijk over onsterfelijkheid sprak. Ook historisch is het daartoe niet gerechtigd. Wij zouden heel veel uit Augustinus' en anderer denkbeelden moeten wegsnijden om hen van onsterfelijkheids-geloof vrij te maken; omgekeerd zou „de Griekse geest” zich met „lichaams-verachting en zielsverheerlijking” toch vreemd getypeerd achten. Is de term „het Griekse denken” niet voor dergelijk massief gebruik wat ongeschikt?

H. J. H.

Nicolai Berdjajew, „De bestemming van den mensch in onzen tijd”, geautoriseerde vertaling van H. Buys; uitg. van Loghum Slaterus 1936, 103 pag.

Dez. „Von der Würde des Christentums und der Unwürde der Christen”, Vita Nova Verlag, Luzern, 81 pag.

Er verschijnen tegenwoordig heel wat geschriften en geschriftjes, die onze tijd trachten te ontleden. We bladeren er in — we stuiten steeds op dezelfde rij blokachtige begrippen „verburgerlijkt Christendom”, „gemechaniseerde en gerationaliseerde cultuur”, „modern Caesarisme”, „verafgoding van het collectief”, „de stervende liberale democratieën”, „het onhoudbare humanisme”, „overwinning van kwantiteit over kwaliteit”. Ook Berdjajew dringt in zijn eerstgenoemde boekje niet tot fijnere psychologische en logische analyse dezer verschijnselen door. Toch zegt hij wel behartigenswaardige dingen; hoe onze tijd schept uit nood, „niet uit den vreugderijken scheppenden overvloed”; over den vernieuwden geest, die de weg van den mens naar God en van God naar den mens is, en over den Christelijken eerbied voor natuur en persoonlijkheid; over het personalistische socialisme, de enig aanvaardbare gestalten der Christelijke gemeenschap. Door deze en dergelijke uitspraken zal het boekje met reden zijn lezerskring wel vinden. Laat men het dan echter kritisch lezen: want Berdjajew beschrijft misschien den Duitsen en Russischen geest, en den geest van een groot stuk continentaal Christendom. Maar de Angelsaksische landen en ook Holland, waar de crisis minder den aandacht bekneld houdt, worden geheel miskend. — Zou hij zelfs aan het meest verscheurde crisis-bewustzijn een uitweg bieden? 90 paginas zijn veroordelend, slechts 10 pogen voorzichtig iets positiefs te zeggen. — Het blijkt dat het „Schicksal” niet door een zo positief-klinkend woord als „Bestemming” had moeten vertaald worden. Germanismen zijn in de vertaling verder geen uitzonderingen.



Het Christendom staat onder het gericht, omdat het zijn opdracht niet vervulde, klonk het in het eerste boekje: het tweede antwoordt „Wer das Bewusstsein der Erbsünde hat, erblickt in der Unwürde der Christen nur eine Bestätigung der Würde des Christentums. Die christliche Religion ist die Religion der Erlösung und Rettung”. (32). Schrijver is zich de gevaren van dit soort apologie bewust; de waarheid ervan zet hij op bijtende en originele wijze uiteen. Weer klinkt zijn oordeel over de machten dezer wereld, over communisme en fascisme (het verwondert ons niet dat zijn werken niet in Duitsland uitgegeven worden), ook over Barthianisme en Neo-Thomisme: zij deden verloren gaan „den Glaube an den Menschen, an seine schöpferische Kraft und seine Berufung” (61). En wij herkennen Berdjajew's centrale thema, dat van het „Gottmenschentum”. Is het Russisch, of algemeen-modern, wanneer hij de verlossing, en niet de verzoening, als laatste uitzicht tekent? Wel ziet hij die verlossing in onmiddellijk verband met de hoogste vervulling van het menszijn. — Nadere uitwerking van deze gedachte moge ons door den schrijver nog eens worden geboden.

H. J. H.

Prof. J. C. V. van Bommel, „Deus Absconditus”, inaugurele rede, 19 pag.

De opvolger ad-interim van Dr. Pont, hoogleraar aan het Utrechtse Seminarium van het Hersteld Evangelisch-Luthersch Kerkgenootschap, geeft hier enige losse gedachten over het begrip der Verborgenheid Gods. In dit begrip zou Luther, vooral in zijn *Dictata super Psalterium*, het afweermiddel tegen de Scholastiek enerzijds en humanisme anderzijds hebben gevonden. Streng is het betoog niet, en ook wordt aan de wijzigingen, die Luthers denken onderging, tekort gedaan.

H. J. H.

Ds. A. M. van de Laar Krafft, „Christendom Vroeger en Nu”, 83 pag. f 0.75; 10 ex. à 60 c.

Ds. A. Trouw, „Bijbelbeschouwingen in vrijzinnige geest”, 170 pag., ing. f 1.25, geb. f 1.90. beide uitg. Van Gorcum & Comp. N.V., Assen, Erasmus-serie resp. no. 18 en 14.

Twee werkjes voor het catechetisch onderwijs, beide voor leerlingen van meer dan lagere-school ontwikkeling, beide ook voor zelfwerkzaamheid der catechisanten bedoeld. Het eerste is het vervolg op „Godsdienst vroeger en nu” van denzelfden schrijver. Het bestaat uit de hoofdstukken: „Hoe is het Christendom ontstaan?”, „Hoe heeft het Christendom zich ontwikkeld?”, „Christendom en cultuur”, „Het eeuwige Christendom”. Het boekje is, zoals het wilde zijn, schets gebleven. Bij zulk een beknoptheid komt het er erg op aan of de schrijver de juiste feiten voor vermelding uitkiest. Vaak viel die keuze goed uit; doch de typering van de R.K. kerk bijv. is te critiekloos, die der Luthers en te uiterlijk, die der Remonstranten bepaald scheef (44 sq.). Over 't algemeen komt het inhoudelijke te kort. Over de inhoud van het N.T., van het Middeleeuwse (R.K.) geloof, van de verhouding Christendom—cultuur, van het „eeuwige Christendom” worden uiterst weinig woorden verloren. En waarom worden bij bespreking van „het Christendom nu” de oecumenische-, de liturgische-, de jeugdbeweging e.d. verzwegen? — Een handig Aanhangsel vermeldt zakelijke gegevens, jaartallen, enz. Bij het N.T. worden echter inleidingstwijfelingen genegeerd.

Van meer waarde lijkt me dan ook het tweede boekje — V.P.R.O.-lezingen, nu in 3en druk verschenen. Het koos beperkter terrein, drong daar dan ook dieper in door. Wellicht dat de inleidende § over „Het heidendom” te summier is. Maar de hoofddeelten, over het O. en het N.T., zijn zeer levendig en toch beknopt geschreven, vol toespelingen op voor M.O.-leerlingen bekende voorbeelden. De enkele in extenso gebruikte voorbeelden (gedichten) echter verlevendigen meer het boekje dan dat ze voor de les erg van dienst zijn: daar zou men nog meer aanduidingen, nog meer vermeldingen waar de voorbeelden te vinden, verlangen. Schr. heeft ook de bijbelse stof wat „naar elkaar toegebogen”, waardoor de eigen kracht der historische gegevens (Zaligsprekingen; Paradijsverhaal; Paulus) niet steeds voldoende tot uiting komt. Vermelden we nog enkele desiderata: een samenvattende § over het Jodendom als besluit van het deel over het O.T.; een Aanhangsel, als Ds. v. d. Laar Krafft gaf, met jaartallen e.d. Maar dit zijn desiderata voor een 4en druk, die het nu reeds zeer bruikbare geschrift zeker verdient.

H. J. H.



## *Wij kondigen aan:*

Algemeen Nederlandsch Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie (October nummer). Uitg. Van Gorcum & Comp. N.V. Verschijnt in 5 omvangrijke afleveringen 's jaars. Abonnementsprijs f 7.50, maar voor studenten f 5.—.

„Waakzaamheid” brochure 1: Prof. Dr Ph. Kohnstamm „Het nationaalsocialisme als geestelijk gevaar”, 30 pag. Van Gorcum & Comp. N.V., f 0.25. Inleiding tot de serie brochures. Wijst in 't begin ook op de dwalingen, uit reactie waartegen het nationaalsocialisme sterk werd.

Id. no. 5-6 Ds. J. J. Buskes Jr. „Het nationaalsocialisme als bedreiging van de kerk: de les van Duitschland!” 60 pag. f 0.45. Beperkt zich tot de Protestantse kerk. Houdt zich geheel aan de officiële documenten, waarvan het de belangrijkste en de meest sprekende meedeelt. — Beide brochures voor gemeentewerk zéér bruikbaar.

H. C. Voorhoeve Jzn. „De Heer der heerlijkheid”. Beschouwing over het Evangelie naar Johannes. 331 pag. Uitg. J. N. Voorhoeve, Den Haag. 1937. f 3.75.

Dr. ir. H. G. van Beusekom „D. L. Moody. De groote Amerikaanse prediker”. 175 pag. Uitg. J. N. Voorhoeve, Den Haag. 1937.

Ds. K. Terpstra „Levende Stenen”. Bevestigingsgeschrift. 14 pag. f 0.25; 10 ex. à f 0.20. Dr B. ter Haar Dzn. „De Oxfordgroep”. 3e druk. 22 pag. C. Wilkeshuis „Herrijzenis”. Paasspel. 20 pag. f 0.60; 7 ex. à f. 0.50 Uitg. Van Gorcum & Comp. N.V.

Jack C. Winslow „De kerk in actie”. Geautoriseerde vertaling door J. M. C. van Gheel Gildemeester. 120 pag. Nijgh en Van Ditmar N.V. Rotterdam.

---

## *Mededeling van de Vereniging.*

Het bestuur van de V.S.T.F. is voor 1937—'38 aldus samengesteld:

A. G. Honig, Praeses, Emmastr. 4, Kampen.

R. de Vries, Ab-actis, Oudestr. 41<sup>1</sup>, Kampen, vac.adres: Grootegast A 229.

A. Veltman, Fiscus, Buitensingel 60, Kampen, vac.adres: Bemuurde Weerd, Westz. 2, Utrecht. Giro No. 171303.

---

## *Mededeling van de uitgevers.*

Gelijk vorige jaren worden linnen banden verkrijgbaar gesteld ter inbinding van de afgelopen jaargang. De prijs van de losse band met inhoudsopgave is / 0.75. Wenst U de jaargang meteen gebonden, dan zende U de nummers naar Van Gorcum & Comp. N.V. te Assen op; binnen enkele weken ontvangt U ze keurig tot een boek gebonden terug. De kosten hiervan zijn / 1.65 (inclusief de band). Ontbrekende nummers worden, voorzover nog in voorraad bijgeleverd à / 0.60 per exemplaar. Aangezien binnenkort de oplaag van de nieuwe band bepaald zal moeten worden, is het gewenst spoedig Uw opgave te verzenden; een bestelkaart is daartoe bij dit nummer ingesloten. Voor het inbinden van vorige jaargangen zijn nog enkele banden beschikbaar.



## ADOREMUS

Stichting tot bevordering van belangstelling en liefde voor de Kerk en vernieuwing van het kerkelijk en liturgisch leven.

Voorz.: Prof. Dr. G. v. d. Leeuw. Secr.: Dr. G. W. Oberman.

De volgende uitgaven van Adoremus zijn zo juist verschenen:

### Serie: „Wat doen wij in de kerk”

#### DIENT DER GEBEDEN

door Dr. P. Blaauw . . . . . 15 cent

DE GELOOFSBELIJDENIS IN ONZEN EEREDIENST

door Dr. W. H. v. d. Pol . . . . . 15 cent

#### DE PREEK IN DEN EEREDIENST

door Ds. H. W. Creutzberg . . . . . 15 cent

### Serie: „Met alle de heiligen”

#### JOHANNES HERMANUS GUNNING

door Dr. O. Noordmans . . . . . 15 cent

#### MAARTEN LUTHER

door Prof. Dr. H. A. v. Bakel . . . . . 15 cent

## Brochurereeks

#### PREEK EN LITURGIE

door Prof. Dr. W. J. Aalders . . . . . 45 cent

### Serie: „Christelijke kunst”

#### KERKELIJKE BOUWKUNST

door Hans Weigert . . . . . 60 cent

Bestel deze nieuwe belangrijke uitgavenreeks bij uw boekhandelaar of bij de uitgevers voor de Stichting Adoremus:

**BOSCH & KEUNING - BAARN**

DE OXFORD GROEPBEWEGING, door Dr B. ter Haar Dzn

Een oriënterend geschrift over deze zo sterk om zich heen grijpende geestesstroming. *Derde gewijzigde druk.* Prijs 15 cent; 10 ex. à 12½ cent; 25 ex. à 10 cent.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

**ONSTERFELIJKHEID OF OPSTANDING, door Prof. Dr G. van der Leeuw.**

Nieuwe, belangrijk uitgebreide uitgave van het oorspronkelijk in de reeks „Kerkopbouwgeschriften” verschenen werke van den Groningers hoogleraar. Prijs f 0.95.

*Wij bevelen de lezing van dit helder, rijk, diepgaand geschrift allen leden van „Kerkopbouw” zeer aan.* (Kerkopbouw.)

*Maar ook aan de anderen bevelen wij dit geschriftje bijzonder aan, opdat het de gedachten op dit punt, welke vaak zo verward zijn, moge verhelderen. Een mooi, helder geschreven boekje, dat de uitgever in een stemmig kleed heeft gestoken.* (Herv. Kerkbode voor Groningen.)

*Een uitnemend geschriftje. We wenschen het in vele handen.* (Onze Bode.)

*Om een uiteenzetting te geven, zo helder, zo pikant, zo instructief en gemakkelijk te volgen als hier geschiedt, dit is bewonderenswaardig.* (Utrechts Predikbeurtenblad.)

*Wij hopen, dat dit werke door velen gelezen zal worden, ook en juist door diegenen, voor wie dikke theologische boeken te moeilijk zijn. Het is eenvoudig en duidelijk geschreven, en toch nergens oppervlakkig. De uitgave is keurig.* (Bij de Poort.)

**HET NATIONAALSOCIALISME ALS BEDREIGING VAN DE KERK: DE LES VAN DUITSCHLAND! door Ds J. J. Buskes Jr. Prijs 45 cent.**

In dit boekje van 64 bladzijden laat Ds Buskes aan de hand van voor ieder controleerbare feiten en getuigenissen zien, hoe het Nationaal Socialisme naar zijn wezen het leven van de christelijke kerk bedreigt. Heel duidelijk blijkt, dat in Duitsland tussen Kerk en Staat een strijd getreden wordt, die voor de toekomst van geheel de christelijke kerk van West Europa van de allergrootste betekenis is. Het positieve christendom van het Nationaal Socialisme heeft met het Evangelie van Jezus Christus niets te maken en de bescherming, die het Nationaal Socialisme aan de kerk heeft beloofd en opdringt, betekent de ondergang van de kerk. Het is eenvoudig ongelooflijk, met welke middelen in Duitsland de staat getracht heeft de kerk gelijk te schakelen. Echt een brochure voor „Waakzaamheid”. Van des te grooter betekenis, nu de kerkstrijd in Duitsland in een acuut stadium gekomen is.

*Verkrijgbaar bij de boekhandel en bij*

**VAN GORCUM & COMP. N.V. - UITGEVERS - ASSEN**

*Een onschatbaar bezit is:*

# **HANDBOEK VAN HET MODERNE DENKEN**

Ruim 1100 pagina's met artikelen van de grootste Nederlandse deskundigen op de verschillende gebieden der Cultuur.

„Er staat geweldig veel belangrijks in, dat men elders niet zoo overzichtelijk bij mekaar vindt ..... Summa summarum: een buitengewoon nuttig boek voor ontwikkelde lezers.” Alg. Weekbl. v. Christendom en Cultuur.

Prijs in 2 delen gebonden slechts . . . . . f 16.—

*Verkrijgbaar in de Boekhandel*

**VAN LOGHUM SLATERUS N.V. - ARNHEM**







THREE DAY  
CIRCULATION

B.R.  
~~2~~  
V6  
v. 8

GTU Library



3 2400 00343 4754

THREE DAY

DATE DUE			

DEC 20 1967

GTU Library

2400 Ridge Road

Berkeley, CA 94709

For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.



